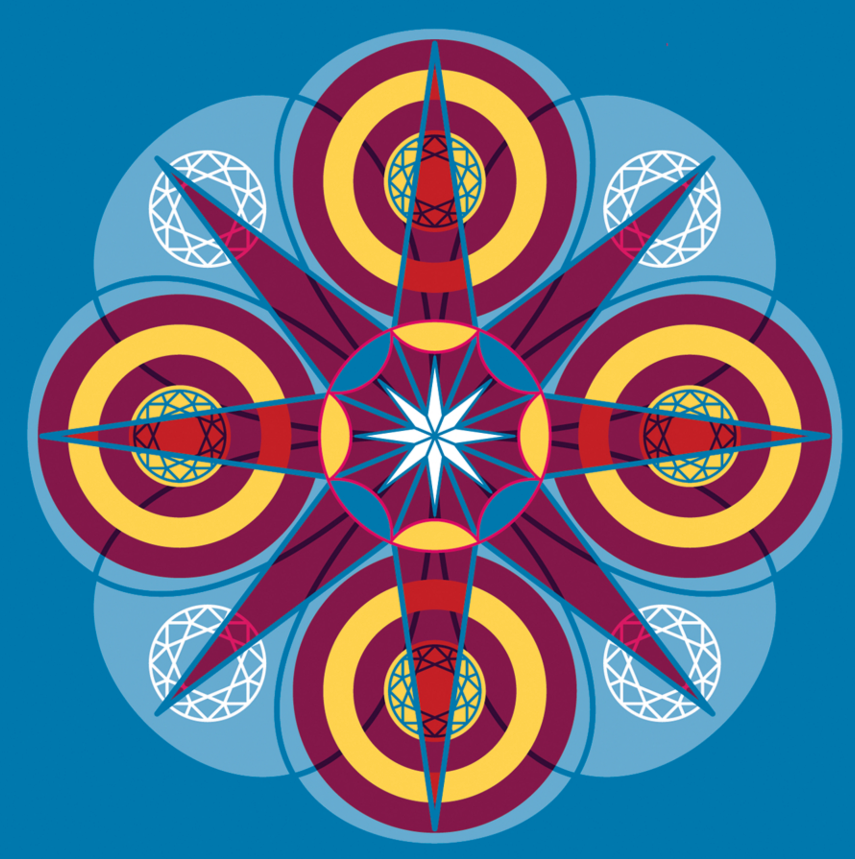
Psihologia lui C.G. Jung

Jolande Jacobi



TREI

PSIHOLOGIE PSIHOTERAPIE

Jolande Jacobi

Psihologia lui C.G. Jung

O introducere în ansamblul operei

Cu un Cuvânt-înainte de C.G. Jung

Traducere din germană de
Daniela Ștefănescu



Editori:
SILVIU DRAGOMIR
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Director editorial:
MAGDALENA MĂRCULESCU

Coperta:
FABER STUDIO (Magda Radu)

Redactor:
RALUCA HURDUC

Director producție:
CRISTIAN CLAUDIU COBAN

Dtp:
GABRIELA CHIRCEA

Corectură:
ELENA BIȚU
RODICA PETCU

Titlul original: Die Psychologie von C.G. Jung. Eine Einfürhrung in das
Gesamtwerk mit einem Geleiwort von C.G. Jung
Autor: Jolande Jacobi

C.P. 27-0490, București
Tel./Fax: +4 021 300 60 90
e-mail: comenzi@edituratrei.ro
www.edituratrei.ro

ISBN ePUB: 978-973-707-786-8
ISBN PDF: 978-973-707-787-5
ISBN Print: 978-973-707-667-0

Cuprins

Prefață

Mobilul genezei acestei cărți — prima ediție a apărut în anul 1940 — l-a constituit la vremea respectivă cerința mereu crescândă a publicului de a i se oferi o prezentare cât se poate de amplă și de închegată a caracteristicilor fundamentale ale teoriei lui C.G. Jung, care să-i ușureze accesul la opera-i extraordinar de cuprinzătoare și de multistratificată. Marele interes de care s-a bucurat această carte a făcut ca ea să fie permanent lărgită și adaptată celor mai recente descoperiri ale lui Jung, să fie structurată și dezvoltată tot mai clar. A prezenta opera vieții unui om, rodul a șaizeci de ani de muncă de cercetare, într-un număr restrâns de pagini este o sarcină aproape irezolvabilă. Ea trebuie să rămână necesarmente la forma de schiță. Cu toate acestea, o atare carte ar trebui să-l stimuleze pe cititorul interesat, îmboldindu-l să se îndeletnicească singur în detaliu cu scrierile jungiene atât de bogate în cunoașteri psihologice și omenești, scrieri ce ating aproape toate domeniile vieții și științei.

Textul celei de-a cincea ediții a fost tipărit fără modificări. Pentru o înțelegere mai bună a tezaurului dificil de idei, adesea înfățișat foarte dens și concis, el a fost ilustrat prin nouăsprezece diagrame, care sprijină reprezentarea ideatică. De asemenea, a fost refăcută Biografia succintă și a fost adăugată Bibliografia

publicațiilor în limba germană ale lui Jung. Astfel, sunt conturate sensul și țelul acestei cărți — așa sper —, iar temeiul ei își găsește justificarea.

Un scop important al fiecărei noi ediții a fost să evidențiem cât se poate de limpede că Jung nu a părăsit niciodată empirismul, ci a rămas mereu în cadrul limitelor impuse de acesta chiar și în locurile unde i-au fost imputate, de una sau alta dintre științele de specialitate, așa-zise încălcări ale granițelor. Datorită „genului" special al materialului său, psihologia jungiană va trebui să antreneze totdeauna inevitabil și alte domenii de specialitate, însă cel care judecă obiectiv va recunoaște curând că aceste treceri de frontieră sunt doar aparente. Căci fenomenele psihice, fie cele ale omului sănătos sau bolnav, pot fi sesizate numai dintr-o perspectivă globală, ce ține totodată seamă de fiecare amănunt și necesită de aceea o știință extraordinar de bogat ramificată.

În această lucrare s-a evitat cu grijă orice fel de polemică, pe de o parte din certitudinea că polemica nu convinge de fapt niciodată, ci reușește întotdeauna doar să înmulțească rezistențele, pe de alte parte din respect față de orice activitate științifică și didactică, oricât de contrar ar fi ea direcționată. Căci lumea psihicului se află deasupra oricărei diferențieri omenești și sălășluiește deasupra oricărui eveniment actual. Începutul și sfârșitul tuturor faptelor omului sunt cuprinse în psihic. Problemele lui sunt eterne și sunt mereu de aceeași actualitate arzătoare. Cine se adâncește în ele va găsi acolo nu numai cheia pentru toate grozăviile care vin de la om, ci și germenii creatori pentru toate lucrurile înălțătoare și sacre pe care le poate plămădi omenirea și pe care se întemeiază speranța noastră inepuizabilă a unui viitor mai bun.

Jung însuși s-a exprimat după cum urmează, într-un seminar pe care l-a ținut la Basel și care este încă nepublicat: „Sunt convins că cercetarea sufletului este știința viitorului. Psihologia este, ca să zic așa, cea mai tânără dintre științele naturii, găsindu-se abia la începutul dezvoltării ei. Reprezintă însă acea știință care ne este cea mai necesară, întrucât treptat se evidențiază tot mai limpede că nici foametea, nici cutremurele, nici microbii, nici carcinoamele, ci omul pentru om reprezintă cel mai mare pericol, și anume din cauză că nu există o protecție suficientă în fața epidemiilor psihice, care au un efect infinit mai devastator decât cele mai mari catastrofe naturale. Ar fi de aceea extrem de dezirabil ca această cunoaștere a psihologiei să se răspândească într-atât, încât oamenii să poată înțelege dincotro îi amenință cele mai mari catastrofe.“ Prin urmare, dacă omul ar deține măcar această înțelegere și dacă recunoaște forțele obscure ce acționează în psihicul său — pentru ca să poată trage de acolo concluziile necesare și să poată domoli acele forțe prin închiderea lor organică în psihicul lui, așa încât ele să nu mai poată face din el mingea lor de joc —, atunci omul nu s-ar transforma niciodată, în creuzetul de topire al maselor, într-un animal feroce și atunci s-ar semnala un progres, făcându-se un pas înainte pe drumul unei reale și durabile creații civilizate. Căci atât timp cât omul nu începe să facă ordine în sine însuși, va fi întotdeauna doar o victimă neputincioasă, lipsită de rezistență, un slujitor supus al unei mase, neputând însă deveni niciodată un membru liber al unei comunități.

Fiecare colectiv, fiecare popor reflectă amplificat starea psihică a mediei indivizilor lui particulari, iar în faptele sale dezvăluie adâncimea și înălțimea sufletului fiecăruia, în acțiunea sa făcătoare de istorie. Însă cel care pășește neînfricat pe drumul

lui „spre interior“ și, depășindu-i pericolele, îl parcurge curajos până la capăt, acela va putea aborda fără teamă și drumul „spre exterior“, în lumea realităților de-afară. El va mânui perfect cerințele vieții în colectiv cu abundența amețitoare a instrumentelor sale pentru stăpânirea naturii și nici nu se va pierde în labirintul drumului interior, nici nu va pieri în grămada anonimă a masei, ci va salva și aici, și dincolo valoarea unică a personalității sale.

Aș dori acum să-i mulțumesc domnului profesor C.G. Jung pentru sprijinul plin de înțelegere pe care mi l-a acordat de la prima apariție a cărții de față, căci acesta continuă să-și producă și astăzi efectul prin Cuvântul său înainte aprobativ, scris la prima ediție. Apoi, mulțumirea mea se adresează domnișoarei Toni Wolff pentru verificarea primului manuscris, precum și profesorului K.W. Bash pentru prima traducere în engleză. Le mulțumesc și domnului Candid Berz pentru ajutorul său la întocmirea notelor de subsol și mai ales fiului meu Andreas, care a alcătuit Indicele de nume proprii și pe cel tematic, ca și Registrul scrierilor germane ale lui Jung. Să nu fie uitați nici numeroșii cititori, care au contribuit, prin îndemnul și încurajarea lor, la răspândirea cărții la nivel mondial.

Dr. Jolande Jacobi

Cuvânt-înainte

Scrierea de față vine desigur în întâmpinarea unei necesități general resimțite, pe care eu însumi nu am putut s-o satisfac până în prezent: și anume dorința unei prezentări succinte a caracteristicilor fundamentale ale concepției mele psihologice. Eforturile mele în psihologie au fost în esență muncă de pionierat, care nu a găsit nici timpul, nici posibilitatea de a se prezenta singură. Doamna dr. Jacobi și-a asumat cu succes această sarcină dificilă, izbutind să ofere o prezentare eliberată de balastul cunoașterilor detaliate. A rezultat astfel un sinopsis care cuprinde sau cel puțin atinge toate punctele esențiale, astfel încât i se dă cititorului posibilitatea — cu sprijinul trimiterilor la citate și al registrelor scrierilor mele — să se orienteze pe drumul cel mai scurt care să-l ducă la tot ceea ce-și dorește. Este în avantajul prezentării faptul că i s-a adăugat textului un șir de diagrame, care facilitează înțelegerea anumitor relații funcționale.

Îmi produce o satisfacție deosebită faptul că autoarea a înțeles să nu susțină opinia că în cazul cercetării mele ar fi vorba despre un sistem doctrinar. Căci mult prea ușor decad astfel de prezentări într-un stil oarecum dogmatic, care ar fi total neadecvat în ceea ce privește concepțiile mele. Întrucât este convingerea mea fermă că încă nu a venit nici pe departe timpul unei

teorii de ansamblu, care să cuprindă centralizat și să înfățișeze toate conținuturile, procesele și fenomenele psihicului, consider că vederile mele sunt propuneri și încercări de formulare a unui nou tip de psihologie științifică, ce se întemeiază în primul rând pe experiența nemijlocită asupra omului. Nu este vorba aici despre psihopatologie, ci despre o psihologie generală, care conține și materialul experimental patologic.

Sper că acestei scrieri îi va fi dat nu numai să le înlesnească multora o privire generală în activitatea mea de cercetare, ci și să le scurteze, în studiul lor, munca îndelungă de căutare.

august 1939 *C.G. Jung*

În introducere

Psihologia lui C.G. Jung* se structurează într-o parte teoretică, ale cărei segmente principale pot fi denumite foarte general astfel: 1. structura psihicului, 2. legile proceselor psihice și 3. într-o parte practică ce-i urmează, aplicarea teoriei, de exemplu ca metodă de terapie în sensul mai îngust al cuvântului.

Dacă vrem să ajungem la o înțelegere corectă a teoriei jungiene, atunci trebuie în primul rând să ne punem în poziția lui Jung și să recunoaștem, împreună cu el, *realitatea deplină a tot ce este psihic*. Această poziție este, oricât de ciudat ar suna, relativ nouă. Căci psihicul nu era privit, până acum câteva zeci de ani, ca autodeterminat și supus propriilor legi, ci era considerat și explicat ca derivând din factori religioși, filosofici sau științifici, așa încât adevărata sa natură nici nu putea fi cunoscută corect.

Pentru Jung, factorul psihic nu este mai puțin real decât factorul fizic și, chiar dacă nu este palpabil, totuși poate fi experimentat și observat pe deplin și inechivoc în nemijlocirea lui. Este o lume în sine, guvernată de legi, structurată și înzestrată cu propriile mijloace de exprimare.

* S-a renunțat la evidențierea numelor lui Jung și Freud cu majuscule reduse, căci apar atât de des, încât ar fi dezechilibrat oglinda paginii. **(N. ed. germ.)**

Tot ceea ce știm despre lume, ca și toată știința despre propria noastră ființă ajung la noi numai prin mijlocirea psihicului. Căci „psihicul nu face excepție de la regula după care esența universului poate fi constatată doar în măsura în care o permite organismul nostru psihic“[1]. Rezultă de aici că psihologia modernă, empirică aparține științelor naturii, în privința obiectului ei natural și a metodei ei, în schimb, în ceea ce privește modul ei de explicare, ține de științele spiritului. „Psihologia noastră îl are în vedere atât pe omul natural, cât și pe cel cultural; ca urmare, ea trebuie să țină seama în explicațiile ei de ambele puncte de vedere, de cel biologic, ca și de cel spiritual. Ca psihologie medicală, ea nu poate decât să ia în considerare omul în totalitatea lui“[2], spune Jung. Ea „cercetează cauzele diminuării patogene a adaptării și merge pe urmele întortocheate ale gândirii și simțirii nevrotice, pentru a cerceta calea care duce de la alienare din nou la viață. Din acest motiv psihologia noastră este o știință practică. Noi nu cercetăm de dragul cercetării, ci cu intenția directă de a ajuta. Am putea tot atât de bine spune că știința este un produs secundar al psihologiei noastre, nu și principala ei intenție, ceea ce reprezintă iarăși o mare deosebire față de ceea ce se înțelege prin știință «academică».“[3]

Jung și-a dezvoltat teoria pornind de la această premisă și din perspectiva ei trebuie să fie privită. Dar nu — ca la un psihologism pur — în sensul discreditării celorlalte căi spre știință și nici presupunând, așa ca psihismul, că realitatea, sau așa ca panpsihismul, că tot ceea ce există ar fi de natură psihică. Intenția și

---

1 **Psihologie și religie**, C.G. Jung, Opere complete, vol. 11, **Psihologia religiei estice și vestice**, trad. Viorica Nișcov, Editura Trei, 2010, p. 54.

2 **Psihologia analitică și educația**, apărută în ed. Jung cit., 2006, în vol. 17, **Dezvoltarea personalității**, trad. Viorica Nișcov, p. 96.

3 **Ibid**. p. 104.

țelul lui Jung sunt să investigheze acest „psihic“, ca „organul“ ce ne-a fost dat pentru sesizarea lumii și a ființei, să-i observe fenomenele, să le descrie și să le pună într-o ordine rațională.

Punctele de vedere teologice, psihologice, istorice, fiziologice, biologice, precum și încă multe altele sunt în același mod posibilități de pornire întru investigarea adevărurilor ființei; ele sunt interșanjabile, chiar până la un anume punct transponibile și pot fi antrenate în funcție de problema în discuție, respectiv în funcție de poziția specială a cercetătorului. Iar Jung abordează punctul de vedere psihologic și le lasă pe celelalte în seama cercetătorilor competenți în celelalte domenii. El însuși clădește pe cunoașterea sa fundamentală și profundă a realității psihice, așa încât edificiul său ideatic nu reprezintă o teorie abstractă, ieșită la iveală din intelectul speculant, ci o construcție ce a fost ridicată pe temelia solidă a experienței și *se bazează exclusiv pe aceasta*. Cei doi piloni principali ai săi sunt:

I. Principiul totalității psihice
II. Principiul energeticii psihice

În considerarea mai îndeaproape a acestor două principii, ca și în aplicarea practică a teoriei urmează să fie folosite pe cât posibil definițiile și explicațiile date chiar de Jung și care sunt caracterizate ca atare.[4] Totodată se va mai menționa aici că Jung utilizează pentru a-și desemna teoria, atunci când este vorba despre procedeul practic al analizei psihologice, expresia „psihologie analitică“. A ales această denumire după separarea lui de Freud în 1913, pentru a evita o confuzie cu „psihanaliza“

4 Trebuie atrasă în mod special atenția că termenul „inconștientul“, care este folosit aici mereu pentru domeniul conținuturilor psihicului neasociate conștiinței, reprezintă de fapt o ipostaziere nepermisă, care s-a arătat totuși utilă ca ipoteză de lucru.

școlii freudiene. Mai târziu, a creat conceptul de „psihologie complexă“, folosindu-l întotdeauna acolo unde în prim-plan se află puncte de vedere principiale și teoretice; dorea să scoată în evidență prin acest termen că teoria lui, spre deosebire de alte teorii psihologice (de exemplu, psihologia conștiinței sau psihanaliza lui Freud, care reduce totul la elemente pulsionale), se îndeletnicește cu situații psihice complexe, respectiv extrem de complicate. Denumirea „psihologie complexă“ a pierdut în ultimii ani tot mai mult teren, deoarece dădea naștere unor înțelegeri greșite, mai cu seamă în traducerea ei în limbi străine. Astăzi se folosește de aceea numele „psihologie analitică“ pentru totalitatea doctrinei lui Jung, atât în aspectul ei teoretic, cât și în cel practic.

1.

Natura și structura psihicului

Conștiința și inconștientul

Prin psihic, Jung nu înțelege doar ceea ce denumim în general prin cuvântul „suflet“, ci totalitatea proceselor psihice, atât a celor conștiente, cât și a celor inconștiente. Așadar, ceva mai cuprinzător, mai amplu decât sufletul care reprezintă pentru el numai un anumit „complex funcțional limitat“.[5] Psihicul este

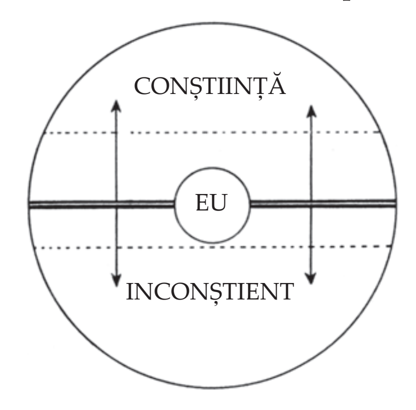
[5] Pentru a împiedica o confuzie înrădăcinată în vorbirea cotidiană spontană, care folosește termenii „suflet“, „spirit“, „intelect“ ba într-un sens mai restrâns, ba într-unul mai larg și blochează înțelegerea în domeniul dificil al gândirii psihologice, m-am străduit să limitez fiecare dintre acești termeni la o sferă de semnificație anume, bine conturată și să-l folosesc, pe cât posibil, exclusiv în acest sens. — Prin cuvântul „suflet“, căruia îi revine în terminologia jungiană o semnificație specifică, se va înțelege aici un complex funcțional determinat, delimitat, pe care l-am putea cel mai bine caracteriza drept un fel de „personalitate interioară“, drept „subiectul“ față de care conștiința Eului individului are un raport similar celui față de obiectul exterior. În definiția lui Jung se spune: „Subiectul, conceput ca «obiect interior», este inconștientul.“ ... Personalitatea interioară „este modul de comportare pe care îl are cineva față de procesele psihice interioare, este atitudinea interioară, caracterul cuiva întors către inconștient... Numesc atitudinea interioară... suflet. Aceeași autonomie care-i revine foarte frecvent atitudinii exterioare este revendicată și de atitudinea interioară, de suflet... Sufletul conține toate calitățile general umane care lipsesc atitudinii conștiente.“ (**Tipuri psihologice**, apărută în **ed. Jung cit.**, 2004, în vol. 6, trad. Viorica Nișcov, p. 502.) Prin „intelect“ se va înțelege aici forța rezonabilă a gândirii și minții, care stă la dispoziția conștiinței, latura pur rațională a individului, prin „spirit“ însă, o capacitate ce-i drept tot ținând de domeniul conștiinței, dar inerentă în mod natural și inconștientului, care duce în primul rând la realizările estetic-creatoare și moral-religioase, orientate spre sens ale individului, sub

 compus din două sfere ce se completează, opuse totuși în însușirile lor: din *conștiință* și din așa-numitul *inconștient*[6]. Eul nostru are cota lui parte în ambele domenii.

Următoarea *diagramă*[7] reprezintă acest Eu ca aflându-se *între* cele două sfere, care nu numai că se completează reciproc, ci se



DIAGRAMA I



formă de înțelegeri și manifestări, care poate însă da o coloratură anume și actelor sale de gândire și judecată, precum și comportamentului său emoțional. „Spirit" în acest sens cuprinde atât intelectul, cât și sufletul într-o „înălțare" și o legătură rațională a ambelor; el alcătuiește ca principiu formator polul opus naturii biologice pulsionale neformate a omului și ține astfel trează acea tensiune permanentă a contrariilor pe care se sprijină viața noastră psihică. Prin aceste trei concepte s-au înțeles deci totdeauna „sisteme parțiale" ale totalității psihice; în schimb, acolo unde este vorba despre toate aspectele acestei totalități, așadar, despre un întreg care cuprinde latura conștientă și pe cea inconștientă simultan, acolo a fost folosit mereu termenul „psihic".

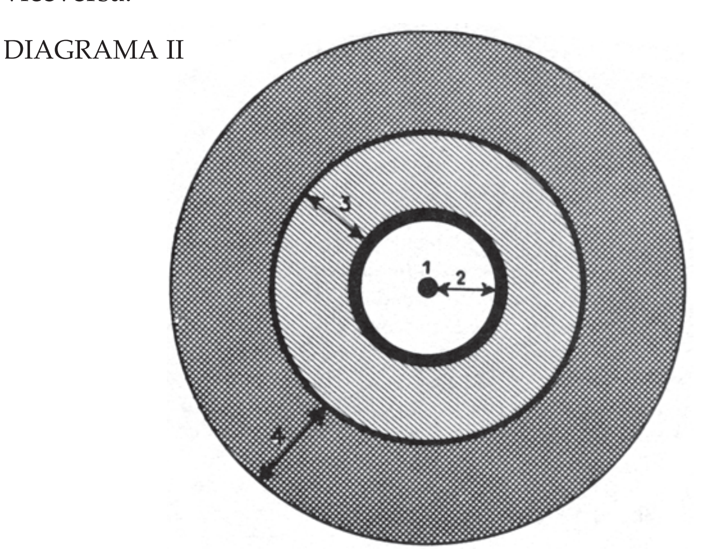
6 Prima investigare sistematic-științifică a manifestărilor inconștientului este meritul nepieritor al lui S. Freud (1856–1939), care poate fi considerat drept întemeietorul psihologiei abisale moderne.

7 Această diagramă este — ca desigur și toate cele care urmează — o **construcție auxiliară**. Cititorul să fie avertizat să nu ia prea **ad litteram** acele diagrame și să nu caute să vadă în ele mai mult decât o încercare, recunoscută ca fiind insuficientă, de a face mai inteligibile anumite relații funcționale foarte complicate și abstracte, în această formă simplificată și limpede. Am ales cercul, pentru a exprima o închidere relativă, o totalitate a psihicului individual. — Totalitatea a fost dintotdeauna simbolizată ca cerc, respectiv sferă. Sufletul are în filosofia neoplatoniciană o relație evidentă cu forma sferică. V. și forma rotundă a omului primordial platonician. (**Psychologie und Alchemie**, ed. a 2-a, 1952, p. 125.)

și comportă complementar, respectiv compensator una față de cealaltă.[8]

Adică: linia de despărțire care le separă, în Eul nostru, una de cealaltă este deplasabilă în ambele direcții, așa cum se indică în desen prin săgeți și prin liniile punctate. Este desigur numai o reprezentare ajutătoare și o abstracțiune că Eul se află tocmai în mijloc. Din capacitatea de deplasare rezultă că, cu cât este mai mică partea de sus, cu atât este conștiința mai îngustă și viceversa.

DIAGRAMA II



1 = Eul

2 = domeniul conștiinței

3 = domeniul inconștientului personal

4 = domeniul inconștientului colectiv

---

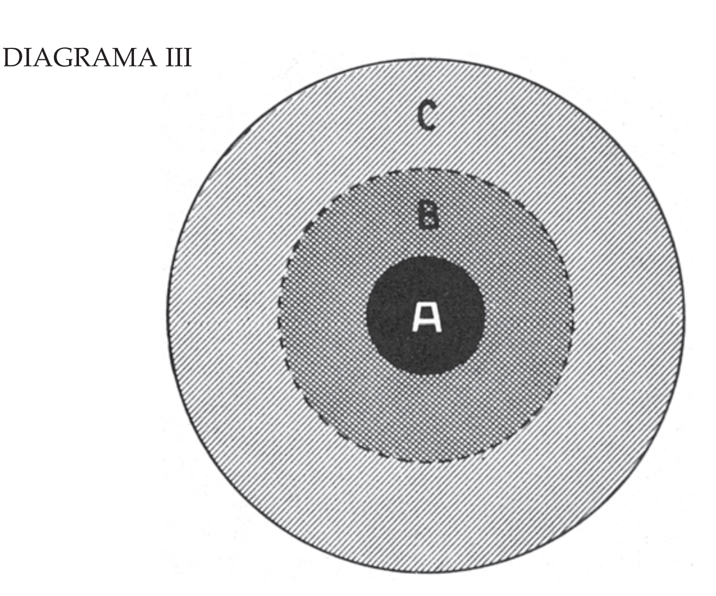
8 V. p. 106.

Dacă privim însă relația reciprocă dintre aceste sfere, atunci vedem cum conștiința noastră alcătuiește doar o parte foarte mică din psihicul total. Istoria omenirii ne-a învățat că el constituie un produs al diferențierii mai târzii. Plutește ca o insuliță pe marea inconștientului, o mare incomensurabilă, fără limite, ce cuprinde de fapt întreaga lume.[9] *Diagrama II* marchează cu punctul negru din mijloc Eul nostru care, înconjurat și purtat de conștiință, reprezintă acea latură a psihicului ce este, mai cu seamă în civilizația noastră occidentală, axată în special pe adaptarea la realitatea exterioară. „Prin «Eu» înțeleg un complex de reprezentări care constituie centrul câmpului conștiinței mele și care îmi pare a poseda un grad înalt de continuitate și de identitate cu el însuși"[10], spune Jung; el numește Eul și „subiectul conștiinței".[11] Conștiința însă o definește drept „funcția sau activitatea care întreține relația conținuturilor psihice cu Eul..."[12].

---

9 **Psihologie și religie**, p. 152.
10 **Tipuri psihologice, ed. cit.**, p. 448.
11 În legătură cu dezvoltarea Eului au fost emise recent în cadrul cercului de discipoli ai lui Jung (Fordham la Londra, Neumann în Israel) diferite ipoteze, care totuși nu sunt încă satisfăcătoare. Drept una dintre cele mai bune și mai fundamentate experimental-științific, chiar dacă nu ține în mod special seamă de punctele de vedere ale psihologiei abisale, poate fi considerată cea a lui J. Piaget, pe care a expus-o în numeroase scrieri. În orice caz, concepția freudiană tot rămâne de bază — și pentru Jung.
În vorbirea obișnuită, „conștiința" este adesea confundată cu „gândirea", deși este inadmisibil; căci există o conștiință a simțirii, a voinței, a angoasei, ca și în genere a tuturor celorlalte fenomene ale vieții. La fel de puțin se poate pune semnul egal între conceptul „viață" și conceptul „conștiință", folosindu-se ca fiind sinonime — ceea ce se petrece din păcate adesea —, deoarece, de pildă, într-un om care doarme sau a leșinat mai există, e-adevărat, viață, însă nu și conștiință. Există diferite grade de conștiință. A „percepe" ceva este un act de conștiință, care totuși nu „prelucrează" ceea ce a perceput, adică rămâne oarecum „pasiv" în comparație cu actul unui proces conștient, care ia poziție, înțelege, prelucrează.
12 **Ibid.**, p. 445.

DIAGRAMA III



A = acea parte a inconștientului colectiv care nu poate fi niciodată ridicat în conștiință
B = domeniul inconștientului colectiv
C = domeniul inconștientului personal

Întreaga noastră experiență a lumii exterioare și interioare trebuie să treacă prin Eul nostru, chiar și numai pentru a putea fi percepută. Căci „relațiile cu Eul, în măsura în care nu sunt percepute de acesta, sunt *inconștiente*"[13]. Următorul cerc arată cum sfera conștiinței este înconjurată de conținuturi ce se află în domeniul inconștientului. Aici este vorba despre unele conținuturi care au fost date deoparte — întrucât conștiința noastră poate să cuprindă concomitent numai foarte puține conținuturi—, care pot fi însă oricând din nou ridicate la nivelul

[13] **Ibid.**, p. 445.

conștiinței, apoi despre unele dintre acelea pe care le-am refulat, pentru că sunt, din diferite motive, dezagreabile, deci „tot ceea ce a fost uitat sau refulat, precum și percepții, gânduri și sentimente subliminale“[14]. Jung numește acest domeniu *„inconștientul personal“*[15], pentru a-l separa de cel al *„inconștientului colectiv“*, așa cum rezultă din *Diagrama III*.[16] Căci această parte colectivă a inconștientului nu mai cuprinde conținuturi care sunt specifice pentru Eul nostru individual sau care provin din achiziții personale, ci „din posibilitatea transmisă ereditar a funcționării psihice în genere, anume din structura cerebrală moștenită“[17]“[18]. Acest

---

[14] **Ibid.**, p. 472.

[15] Conținuturile care pot fi oricând ridicate în conștiință le-a numit Freud „preconștiente“; iar „inconștiente“, doar pe acelea care sunt refulate, adică nu pot fi făcute conștiente fără o tehnică specială. Jung cuprinde ambele tipuri de conținut în sfera „inconștientului personal“.

[16] În diagrame, în centru se află Eul, respectiv inconștientul colectiv, în funcție de punctul de pornire pentru contemplare. Dacă vorbim despre „domeniile“ sau „straturile“ inconștientului ori chiar ne străduim să le ilustrăm imagistic, atunci transferăm întru câtva o viziune ce ține de istoria evoluției asupra unei viziuni spațiale și încercăm să înlesnim printr-o „topologie“ orientarea în extrem de încâlcitul sistem psihic global, fără a vrea să dăm astfel mai mult decât o metodă de lucru.

[17] Expresia „structură cerebrală“, folosită aici de Jung, când ne-am putea aștepta eventual la „structură psihică“, trebuie înțeleasă corect. Ea indică legătura biologică. Întrucât psihicul, așa cum se prezintă el, adică așa cum este trăită de noi experiența lui, este inseparabil legat de ființa noastră organică. Asta nu înseamnă însă nicidecum o „dependență“ biologică. „Psihicul merită să fie gândit ca un fenomen în sine; căci, deși legat de funcția creierului, nu există niciun motiv să-l considerăm un simplu epifenomen, tot atât de puțin pe cât nici viața nu poate fi considerată un epifenomen al chimiei carbonului“ (**Despre energetica sufletului**, apărută (sau: care va apărea) în **ed. Jung cit.**, 2012(??), în vol. 8, (dacă încă nu a apărut, rog lăsați: aflat în curs de apariție,) **Dinamica inconștientului**, trad. Viorica Nișcov, p. 19.) Apoi, Jung mai spune: „Putem desigur constata, cu suficientă siguranță, că un proces individual a ajuns la sfârșit în raport cu noi înșine“ în moarte. „Dar dacă astfel este întreruptă și continuitatea procesului psihic rămâne îndoielnic, căci zăvorârea psihicului în creier este susținută azi mult mai puțin ferm decât acum cincizeci de ani.“ (**Suflet și moarte, ibid.**, p. 477.) — Din contră, se constată că psihicul nu este prins în spațio-temporal. Orice inconștient se manifestă de parcă s-ar afla dincolo de spațiu și timp.

[18] **Tipuri psihologice, ed. cit.**, p. 472.

bun ereditar este general uman, ba poate chiar general animal și formează baza întregului psihic individual.

„Inconștientul este mai vechi decât conștiința. Este «datul inițial», din care conștiința tot iese mereu din nou la iveală.“[19] Astfel, conștiința se clădește abia „secundar pe activitatea psihică propriu-zisă, care este o funcționare a inconștientului“[20]. Opinia că atitudinea principală a omului e conștiența este o concluzie eronată, căci „noi petrecem o mare parte a vieții noastre în inconștient: dormim sau picotim“... „Este incontestabil că în toate situațiile importante ale vieții conștiința depinde de inconștient.“[21] Copiii își încep viața într-o stare inconștientă și evoluează treptat în starea conștientă.

În timp ce așa-numitul inconștient personal cuprinde conținuturi care provin din istoria vieții individului, adică ceea ce a fost refulat, împins deoparte, uitat, perceput subliminal etc., inconștientul colectiv este compus din conținuturi ce reprezintă precipitatul modalităților tipice de reacție ale omenirii de la începuturile ei primordiale încoace — fără a ține seamă de diferențieri istorice, etnice sau de alt tip —, în situații de natură general umană, cum ar fi anxietate, pericol, lupta împotriva supremației, relația dintre sexe, a copiilor cu părinții lor, figuri paterne și materne, atitudini față de ură și iubire, față de naștere și moarte, forța principiului luminos și a celui întunecat etc.

O capacitate decisivă a inconștientului este să se comporte compensator și să opună conștiinței, care exprimă în mod normal, de fiecare dată, reacția individuală și adaptată *exteriorului*

---

19 Kindertraumseminar, 1938–1939 (publ. în ediție restrânsă).
20 **Ibid**.
21 **Ibid**.

la situația respectivă, o reacție tipică, ce provine din experiența umană, corespunzătoare atitudinilor și necesităților regulate ale *lăuntricului*, înlesnindu-i astfel omului o poziție adecvată, conformă psihicului total.

Funcțiile conștiinței

Înainte de a aprofunda în continuare explicarea inconștientului, voi privi mai îndeaproape psihologia și structura *conștiinței*. Ca ilustrare servește *Diagrama IV*[22]. Cercul reprezintă din nou totalitatea psihică[23]; trecute în cele patru puncte cardinale sunt cele patru funcții de bază, existente în fiecare individ: *gândirea, intuiția, simțirea* și *senzația*.[24]

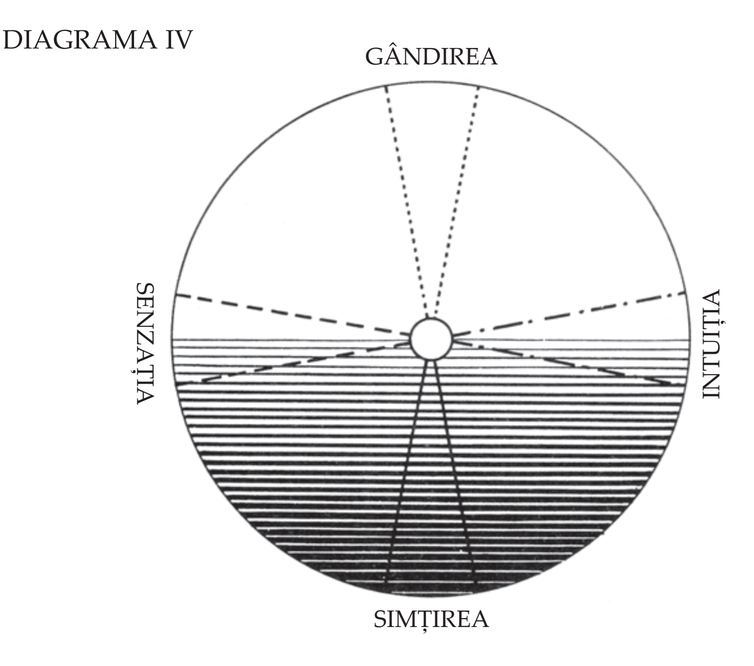
Prin funcție psihică, Jung înțelege o anume activitate psihică, ce rămâne constantă în diferite condiții și este total independentă de conținuturile respective. Decisiv nu este aici, așadar, *ce* gândim de pildă, ci că abordăm cu funcția gândirii, și nu cu cea a intuiției, preluarea și elaborarea conținuturilor ce ni se prezintă din exterior sau din interior. Este vorba aici mai întâi despre un mod de a înțelege și a prelucra realitățile psihice, fără luarea în considerare a respectivului lor conținut. Gândirea este prin

---

22 Fie remarcat că la toate diagramele a fost luat ca model, de dragul simplificării, **tipul gândire** — și anume acel tip care abordează cu precădere înțelegerea conținuturilor lumii exterioare și interioare prin intermediul gândirii, al cunoașterii, respectiv al conexiunilor conceptuale. Desigur însă, cu o deplasare corespunzătoare a funcțiilor, poate să fie luat și oricare alt tip.

23 Prin conceptul de totalitate se exprimă la Jung mai mult decât unitate sau întreg. Ea cuprinde în sine un fel de integrare, o unificare și armonizare a părților, o sinteză creatoare, care exprimă, totodată, și ceva spiritual-activ. O totalitate care trebuie gândită împreună cu conceptul de „sistem ce se autoreglează“ (v. p. 83).

24 **Empfinden** [senzație] și **Fühlen** [simțire] nu trebuie confundate între ele, așa cum se întâmplă din păcate deseori în uzul german al limbii. În franceză, de exemplu, deosebirea dintre ele, așa cum este intenționată și aici, reiese clar din cele două concepte foarte diferite de „sensation“ și „sentiment“.



urmare acea funcție care încearcă să ajungă prin intermediul unui travaliu de gândire, deci al cunoașterii — adică al unor legături conceptuale și al unor concluzii logice — la înțelegerea daturilor lumii și la adaptarea la ele. Spre deosebire de aceasta, ele sunt apreciate prin funcția simțirii, ca fiind „plăcute sau neplăcute, respectiv acceptate sau respinse". Ambele funcții sunt numite *raționale*, căci lucrează cu *evaluări*: gândirea evaluează prin intermediul cunoașterii din punctul de vedere „adevărat–fals", simțirea, prin intermediul emoțiilor din punctul de vedere „plăcere–neplăcere".

Aceste două atitudini fundamentale se exclud reciproc ca modalități simultane de comportament: predomină fie una, fie

cealaltă. Nu este, desigur, nevoie de lămuriri mai detaliate în legătură cu faptul că, de pildă, un „politician sentimental“ se caracterizează tocmai prin aceea că își ia deciziile pe baza a ceea ce-i dictează sentimentele, și nu cunoașterile sale.

Celelalte două funcții, senzația și intuiția, le numește Jung funcțiile *iraționale*, căci ele, ocolind rațiunea, nu lucrează cu judecăți, ci cu simple percepții, fără evaluare sau atribuire de sens. Senzația percepe lucrurile așa cum sunt, și nu altminteri. Ea este simțul realității *par excellence*, ceea ce numesc francezii „fonction du réel“. Și intuiția percepe, însă mai puțin prin aparatul senzorial conștient, cât prin capacitatea unei „percepții interioare“ inconștiente a posibilităților inerente lucrurilor. Tipul senzație, de exemplu, va reține un eveniment istoric în toate detaliile sale, fără a lua însă în considerare contextul în care este el încadrat; intuitivul, în schimb, va trece nepăsător pe lângă detalii, dar va percepe imediat fără efort sensul lăuntric al evenimentului, posibilele sale conexiuni și consecințe. Sau un alt exemplu: tipul senzație va privi toate amănuntele și va reține, într-un frumos peisaj de primăvară înfloritoare, pomii, florile, culoarea cerului etc., pe când intuitivul va observa pur și simplu atmosfera generală și coloritul de ansamblu. Este clar că această pereche de funcții se află în aceeași opoziție reciprocă, respectiv cele două se exclud una pe alta, adică nu pot fi folosite simultan, ca gândirea și simțirea.

Această relație de excludere corespunde faptelor, adică observației (accentuez și în acest loc: Jung este în primul rând empiric), dar este în egală măsură și un rezultat al cercetării ce reiese din teoria lui Jung derivată din experiență. Vom înțelege firește acest lucru foarte limpede dacă ne gândim că, de exemplu, cele două atitudini de bază, gândire și simțire, fiind „evaluatoare“,

nu măsoară, deja în sensul acestei definiții, simultan același lucru în aceeași privință, cu aceste două criterii.

Deci cu toate că omul posedă, conform predispoziției sale, toate cele patru funcții, care îi facilitează „orientarea în prezent... la fel de completă ca indicațiile geografice de longitudine și latitudine“[25], conform experienței, există una dintre aceste funcții cu care el se orientează, cu care înțelege, cu care prelucrează și se adaptează realității cu preponderență. Această funcție — pesemne că aici predispoziția individuală decide asupra ei — se dezvoltă și se diferențiază de obicei cel mai puternic, devenind „funcția predominantă de adaptare, conferind atitudinii conștiente direcție și calitate“[26] și aflându-se mereu la dispoziția voinței conștiente a individului. Ea este numită de aceea funcția diferențiată, sau uneori și *funcția superioară*, și determină tipul individului. Tipul psihologic al individului desemnează deci un *tip constituțional general*, care poate să apară desigur în cadrul tipului în toate variațiunile individualului — în funcție de nivelul social, spiritual sau cultural. Este, ca să zicem așa, „eșafodajul sau scheletul, care judecă anticipat și modifică atitudinea specifică față de materialul conținuturilor trăirii“[27].

În *Diagrama IV* anterioară, jumătatea superioară este marcată ca luminoasă, cea inferioară ca întunecată și sunt trecute și cele patru funcții în respectiva lor relație. Astfel, sfera de acțiune a aparatului nostru funcțional psihic este reprezentată în așa fel, încât funcția superioară aparține în totalitate laturii noastre luminoase, latura conștiinței, iar funcția opusă ei, pe care o vom numi cea *inferioară*, se află totalmente în inconștient, celelalte

25 **Tipuri psihologice, ed. cit.**, p. 557.
26 Toni Wolff, **Studien zu C.G. Jungs Psychologie**, Zürich, 1959, I, p. 92. (Prescurtată în continuare **Studien**...)
27 **Ibid.**, p. 86.

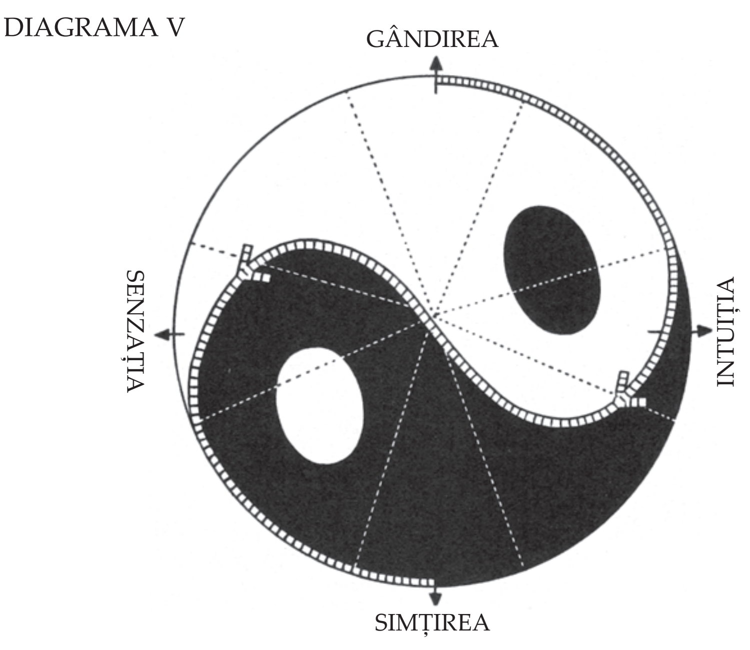
două situându-se parțial în conștiință, parțial în inconștient.[28] Practic, se indică astfel că omul se servește de cele mai multe ori, în afara funcției sale principale, parțial și de o a doua *funcție, auxiliară* sau ajutătoare, doar relativ diferențiată și direcționată. Cea de-a treia funcție este mai rar utilizabilă de către omul mediu, iar cea de-a patra, cea inferioară, nu se mai află de obicei deloc la dispoziția voinței lui. Toate acestea sunt desigur valabile numai pentru omul dezvoltat normal, cu un psihic relativ „sănătos"; la omul cu un psihic „dereglat", de exemplu, la nevrotic, situația este alta. Acolo se poate, de pildă, ca dezvoltarea funcției principale să fi fost împiedicată sau ca o funcție căreia, conform predispoziției, i-ar fi venit rândul abia pe locul al doilea sau al treilea să fi fost împinsă prin constrângere sau dresare în față, deci în locul funcției principale. Și vârsta joacă un rol decisiv în aprecierea gradului corespunzător de dezvoltare al unei funcții: în general, pe la mijlocul vieții (acest moment putând să fie fixat foarte divers în funcție de individ) este timpul când toate trebuie să-și fi atins ierarhizarea și amploarea corectă a diferențierii lor.

O analogie fericită și poate nu întâmplătoare pentru evoluția valorii și direcției oferă semnul chinezesc taigitu, redat în *Diagrama V*. Nici aici drumul nu merge periferic, ci peste linia internă, deci exact în sensul relației funcțiilor, așa cum a fost zugrăvit mai devreme.[29] Semnul taigitu este unul dintre simbolurile primordiale întrezărite ale omenirii. Reprezintă dualitatea dintre lumină și întuneric, masculin și feminin ca unitate, ca

---

28 Acest tip de reprezentare trebuie privit mai degrabă drept „model" teoretic decât drept corespunzând realității, întrucât nivelul de dezvoltare al funcțiilor nu se prezintă niciodată într-o formă atât de unilateral extremă.

29 Desfășurarea procesului de diferențiere este indicată în diagramă prin linia sinuoasă, punctată, iar direcția sa, prin săgeți.



totalitate, „odată cu ea sunt fixate sus și jos, dreapta și stânga, înainte și înapoi — pe scurt, lumea contrariilor“[30]. Traiectoria săgeții, drumul, nu merge, așa cum am putea presupune, în formă de cruce, ci de sus spre dreapta (putem considera aceste două sectoare de cerc ale luminosului în mod simbolic drept tată și fiu), apoi spre stânga, unde se amestecă deja mai mult întuneric (ca simbol al fiicei) și în final la cea de-a patra funcție, ce se află complet în întunericul pântecelui matern, al inconștientului, ceea ce corespunde și cu constatările psihologiei funcțiilor. Funcția diferențiată și cea ajutătoare sunt conștiente și direcționate, ele sunt reprezentate în vise adesea, de exemplu, prin tată

[30] **I Ging, Buch der Wandlungen**, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Diederichs, Jena, 1924, p. VIII **[I Ching — Cartea schimbărilor]**.

și fiu sau prin alte figuri ce simbolizează principiul conducător și cel mai apropiat lui, al conștiinței; celelalte două funcții sunt relativ, respectiv complet inconștiente și sunt reprezentate personificat, după aceeași regulă ca tatăl și fiul, adesea prin mamă și fiică. Dar întrucât contrastul dintre funcțiile auxiliare nu este nici pe departe atât de mare ca acela dintre funcția diferențiată și cea inferioară, poate și cea de-a treia funcție să fie ridicată în conștiință și astfel să devină „masculină"[31]. Ea va lua însă cu sine ceva din contaminarea ei cu funcția inferioară, formând în acest fel o oarecare mijlocire cu inconștientul. Cea de-a patra funcție, care este complet amestecată cu inconștientul, trage, de îndată ce împrejurările o ridică în lumina conștiinței, conținuturile inconștientului în totalitate după sine, ea parcă „izbucnește" cu conținuturile ei nediferențiate în câmpul conștiinței, ducând astfel la o întâlnire și o confruntare cu acestea și, în această privință, și la posibilitatea unei sinteze între conținuturi conștiente și inconștiente.[32]

De ce a desemnat Jung tocmai aceste patru funcții ca funcții fundamentale? El spune următoarele: „Nu aș putea să ofer *a priori* niciun motiv pentru care socotesc fundamentale aceste funcții, ci doar să subliniez faptul că mi-am format această concepție de-a lungul unor ani întregi de experiență."[33] El distinge aceste patru funcții între ele „pentru motivul că ele nu se pot raporta, respectiv reduce unele la celelalte"[34] și, după experiența

---

31 În iconografia simbolurilor, luminosul stă în mod regulat pentru masculinul ca atare, iar întunecatul, pentru feminin.

32 Acest exemplu se referă în primul rând la psihicul bărbatului, la care părțile inconștiente ale psihicului poartă trăsături feminine. Într-o simbolizare corespunzătoare a caracteristicilor funcțiilor psihicului femeii, cea de-a treia și de-a patra funcție ar avea trăsături bărbătești, dar ca urmare a apartenenței lor la domeniul inconștient ar fi totuși „întunecate", deci nu ar mai corespunde cu iconografia simbolurilor.

33 **Tipuri psihologice, ed. cit.**, p. 455.

34 **Ibid.**, p. 455.

lui, ele „epuizează toate posibilitățile date".[35] Patrul, pătrimea, doar este considerat din vremuri străvechi expresia întregului, a completitudinii, a totalității: a se vedea cele patru câmpuri ale sistemului obișnuit de coordonare, cele patru brațe ale crucii, cele patru puncte cardinale etc.

Dacă toate cele patru funcții ar putea fi ridicate la nivelul conștiinței, atunci întregul cerc s-ar afla în lumină, iar noi am putea vorbi despre un om „rotund", adică desăvârșit. Strict teoretic, acest lucru este în orice caz imaginabil. În realitatea practică însă, acest rezultat poate fi atins întotdeauna numai aproximativ și *niciodată complet*. Căci desigur că nu îi este dat niciunui om să poată lumina toată întunecimea din sine; dacă ar fi apt de așa ceva, ar însemna că ar avea capacitatea de a lepăda și cel de pe urmă „rest pământesc".

Din cauza excluderii reciproce a funcțiilor, nu se pot adopta simultan mai multe atitudini fundamentale, însă omul poate, pe calea conștientizării, să le diferențieze succesiv până într-un anumit grad și să se apropie de „starea de rotunjime". Căci dacă avem la dispoziție funcția principală în totalitate, iar funcțiile secundare într-un mare procent, și dacă știm despre cea de-a patra funcție, cea inferioară, măcar de ce natură este și când și cum poate ajunge în prim-plan — ceea ce ține de țelul ideal al analizei —, atunci putem să înțelegem, de pildă, un obiect mai întâi prin cunoaștere, apoi să-l „sondăm" cu intuiția în ceea ce privește posibilitățile lui lăuntrice ascunse, apoi parcă să-l

---

35 **Voința**, care este privită și ea de către mulți psihologi drept funcție fundamentală, nu poate fi considerată ca atare în viziunea lui Jung, ci le este dată tuturor celor patru funcții fundamentale sub formă de energie ce stă liber la dispoziție, care poate fi „direcționată" prin intervenția conștiinței, adică poate să capete o direcție intenționată. Prin urmare, amploarea și puterea așa-numitei forțe a voinței se află în strânsă legătură cu gradul dezvoltării și vastitatea câmpului conștiinței.

pipăim cu senzația noastră și în final — dacă simțirea este funcția inferioară — să-l mai și apreciem pe cât ne stă în putință în legătură cu calitatea sa de a fi plăcut sau neplăcut.[36]

Foarte puțini oameni sunt conștienți de apartenența lor la un tip funcțional sau altul, cu toate că, în general, se poate lesne vedea „dacă o funcție este sau nu diferențiată ... după forța, fermitatea, consecvența, fiabilitatea și adaptabilitatea ei[37]“[38]. În schimb, criteriul esențial al funcției inferioare este nefiabilitatea ei în folosire, influențabilitatea, respectiv neșlefuirea ei, caracterul șters, confuz, în cuvintele lui Jung: „Nu *noi o avem* în mâinile noastre, ci *ea ne are* pe noi.“ Acționează autonom din inconștient, *când îi convine*. Întrucât este complet nediferențiat amestecată cu inconștientul, are un caracter infantil, pulsional-primitiv, arhaic. De aceea suntem atât de des surprinși de niște acțiuni de natură foarte capricioasă, primitivă, pulsională și la oameni cu a căror fire, așa cum o cunoaștem noi, acest fel de a fi nu pare să se potrivească deloc.

Cele patru tipuri funcționale care se pot stabili la individ prin predominarea fie a uneia, fie a alteia dintre funcții au valabilitate în această formă desigur numai în teorie. În viață nu se întâlnesc aproape niciodată în formă pură, ci mai mult sau mai puțin ca tipuri mixte, așa cum o indică *Diagrama VI*. Un tip gândire pur a fost, de exemplu, Kant, în vreme ce Schopenhauer trebuie să fie deja numit tip gândire intuitiv. Funcțiile, însă doar cele „învecinate“, pot apărea deci adesea sub forme mixte și, când se ivesc așa, în tipuri mixte cu o prevalență mai mică sau mai mare a

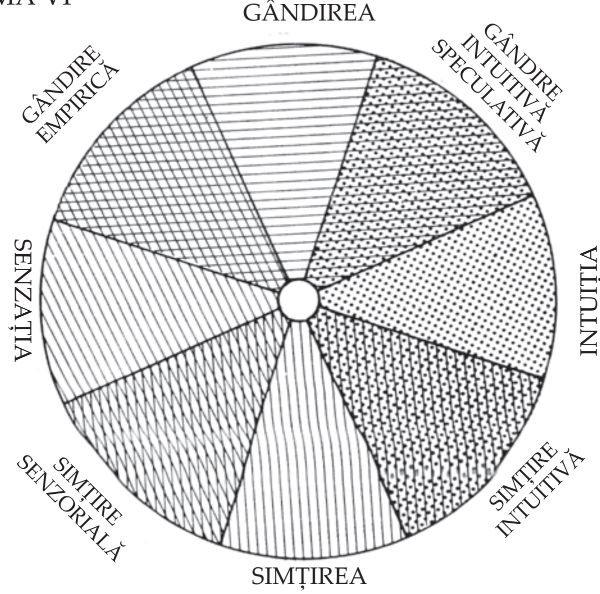
---

[36] Succesiunea ia ca premisă aici, ca și în restul diagramelor, gândirea drept funcția diferențiată.

[37] **Tipuri psihologice, ed. cit.**, p. 556.

[38] Uneori, funcția inferioară se poate deduce din caracterul persoanelor care apar în vise și din felul apariției lor.

DIAGRAMA VI



uneia dintre funcții, fac extrem de dificilă atribuirea individului unuia dintre tipurile funcționale. Cele două perechi contrare — cele două axe: gândire–simțire și senzație–intuiție — nu se pot amesteca niciodată, fie și din cauza poziției lor, dar se vor comporta în orice caz compensator una față de cealaltă. În cazul supraaccentuării uneia dintre funcții, deci, de pildă, la un om care-și folosește numai intelectul — pentru a menționa doar un exemplu —, funcția opusă, simțirea, va stărui ca să zicem așa de la sine spre o echilibrare și atunci firește că va ieși la iveală în forma ei inferioară. Acest intelectual este năpădit complet pe neașteptate, ca mânat din urmă, de tot felul de manifestări afective infantile; fantasme și vise de o natură pur pulsională, cărora li se simte expus, care îl invadează.

În mod asemănător i se întâmplă intuitivului unilateral, căruia funcția senzație, neglijată, îi impune luarea în considerare a realității dure, adesea prin lovituri de neînțeles.

Atitudinea complementară, respectiv compensatoare[39] una față de cealaltă, a funcțiilor contrare este, după cum am menționat deja, o lege intrinsecă structurii psihicului. Supradiferențierea aproape inevitabilă, survenită pe parcursul anilor, a funcției superioare duce mai mereu la tensiuni, care se numără printre problemele propriu-zise ale celei de-a doua jumătăți a vieții și a căror compensare constituie una dintre sarcinile principale ale acestei perioade. Supradiferențierea duce mai ales la o dereglare a echilibrului, care, după cum s-a indicat deja pe scurt mai sus, poate produce deja în sine perturbări profunde.

Tipurile atitudinale

Apartenența la un tip funcțional ar fi deja în sine un indiciu pentru caracterizarea psihologică a unui om. Ea singură nu ajunge însă. În plus, mai trebuie stabilit modul său atitudinal general, adică modul de reacție al omului la ceea ce-i vine din afară sau dinăuntru. Jung deosebește două astfel de tipuri atitudinale: *extraversia* și *introversia*. Ele înseamnă un comportament care condiționează substanțial procesele psihice, și anume *habitusul reacției* raportat la obiectele lumii exterioare și interioare, prin care sunt determinate felul acțiunii, al experienței subiective și chiar al compensării prin inconștient. Acest habitus este numit de Jung dispozitivul central de comutare, de unde, pe de-o parte, se reglează acțiunea exterioară, pe de alta,

---

[39] V. p. 117.

se formează experiența specifică[40]. Extraversia este caracterizată printr-o relație pozitivă cu obiectul, introversia printr-una mai degrabă negativă. Extravertitul se ghidează în forma sa de adaptare și reacție mai mult după norme exterioare, colectiv-valabile, spiritul respectiv al epocii etc. Introvertitul, în schimb, este determinat în comportamentul său mai cu seamă de factori subiectivi. De aici și adaptarea sa adesea atât de nereușită la lumea exterioară. Omul cu o atitudine extravertită „gândește, simte, acționează raportat la obiect", el își deplasează interesul dinspre subiect *în afară* spre obiect, se orientează în principal după exterior.[41] La introvertit subiectul este punctul de plecare al orientării, iar obiectului îi revine cel mult o valoare secundară, mijlocită. Acest tip uman se retrage, într-o situație dată, din primul moment, ca și cum ar „spune încet un fel de «nu»"[42], și abia apoi ajunge să reacționeze propriu-zis.

În timp ce tipul funcțional indică, așadar, felul înțelegerii și formării specifice a materialului trăirii, tipul atitudinal, extraversia și introversia, caracterizează atitudinea psihologică generală, adică direcția energiei psihice generale, așa cum concepe Jung libidoul. El este ancorat în constituția noastră biologică și este încă de la naștere mult mai clar determinat decât tipul nostru funcțional. Căci, cu toate că alegerea funcției principale este condiționată în genere de o anumită înclinație constituțională spre diferențierea unei funcții determinate, aceasta poate fi totuși transformată în mare măsură sau chiar refulată printr-un efort conștient. În schimb, modificarea tipului atitudinal se poate realiza doar printr-o „reconstruire internă", o schimbare

---

40 **Tipuri psihologice, ed. cit.**, p. 551.
41 Numit de aceea adesea de Jung și „tipul orientare".
42 **Tipuri psihologice, ed. cit.**, p. 550.

în structura psihicului, fie printr-o transformare spontană (în acest caz la rândul ei condiționată biologic), fie printr-un proces psihic anevoios de dezvoltare, ca de pildă o „analiză“.[43]

De aceea, diferențierea unei a doua și a treia funcții, adică a celor două funcții auxiliare, este comparativ mai ușoară decât a celei de-a patra, funcția inferioară, căci aceasta nu se află numai la cea mai mare depărtare de funcția principală, ci și împreună cu modul atitudinal încă netrăit, ascuns, deci nediferențiat. Așadar, prin această contaminare, introversia tipului gândire extravertit, de pildă, nu are tonalitatea intuiției sau a senzației, ci în primul rând pe cea a simțirii etc.

Extraversia și introversia se comportă reciproc tot compensator. În cazul în care conștiința este orientată extravertit, inconștientul este introvertit și viceversa. Acest fapt este de o importanță decisivă pentru cunoașterea psihologică. Toni Wolff spune în acest sens, în „Introducerea la bazele psihologiei complexe“[44], următoarele: „Inconștientul extravertitului este introvertit, desigur, din cauza nonconștienței în formă nediferențiată și constrânsă sau pulsională. Dacă pandantul inconștient izbucnește, atunci se impun cu forța factorii subiectivi. Astfel, omul relaționat pozitiv, aflat în armonie cu întreaga lume, se transformă temporar sau definitiv într-un individ egocentric, critic, cicălitor, care suspectează la toți și la fiecare plin de neîncredere motivele cele mai personale. Se simte neînțeles și izolat și presimte pretutindeni ostilitate. Trecerea automată de la atitudinea conștientă la cea inconștientă, opusă ei, se poate recunoaște frecvent după faptul că se constată la obiect propriile aspecte negative,

43 Despre relația reciprocă dintre tulburări condiționate biologic și psihic, precum și despre legăturile dintre hormoni și psihic există deja numeroase lucrări și rezultate de cercetare competente (v. Steinach, Freud, Meng, v. Wyss ș.a.).
44 Toni Wolff, **Studien**..., I, p. 87.

respectiv sunt proiectate asupra acestuia, ceea ce duce firește la confruntări supărătoare și injuste.

Dacă la tipul introvertit izbucnește atitudinea inconștientă opusă, atunci el devine întru câtva un extravertit inferior, neadaptat. Obiectul exterior este inundat cu proiecții din materialul cel mai subiectiv, căpătând astfel un soi de însemnătate magică. Se naște atunci o «participation mystique», cum spune Levy-Bruhl despre primitivii care se identifică cu fenomenele naturii. Firește că o astfel de stare se semnalează deosebit de des în relațiile de dragoste și de ură, întrucât un afect intens ușurează deja prin sine însuși mecanismul proiectării.[45]

Habitusul atitudinal al conștiinței se dovedește corespunzător în viață până ce individul ajunge într-o situație în care unilateralitatea îi face imposibilă adaptarea la realitate. Această situație constă foarte des în aceea că respectivul intră într-o relație strânsă cu un obiect de tip opus; atunci contrariile se ciocnesc între ele, cei doi nu se mai înțeleg, fiecare aruncă vina asupra celuilalt, întrucât celălalt are acele trăsături pe care el nu le vede și nu le-a dezvoltat la sine însuși și care sunt de aceea prezente numai în formă inferioară. Prin urmare, opoziția tipologică este adeseori motivul psihologic propriu-zis al problemelor conjugale, al dificultăților dintre părinți și copii, al frecușurilor din cadrul relațiilor de prietenie sau profesionale, ba chiar al diferendelor sociale și politice. Toate cele de care nu suntem conștienți în propriul psihic apar în atari cazuri proiectate asupra obiectului și, atât timp cât nu recunoaștem la noi înșine conținutul proiectat, obiectul este făcut țap ispășitor. Sarcina etică ar fi deci să realizăm în noi înșine habitusul atitudinal opus, care

45 „În locul unor adaptări eșuate apar întotdeauna afecte", spune Jung (citat din **Tipuri psihologice, ed. cit.**, p. 506).

este mereu prezent structural în fiecare om. Prin acceptarea și dezvoltarea sa *conștientă*, individul nu doar că ar ajunge el însuși la echilibru, ci și-ar și înțelege mai bine semenii."[46]

Acest caracter opus al funcțiilor și al atitudinii conștiente și inconștiente se acutizează în individ de regulă abia către a doua jumătate a vieții spre conflict, ba el este tocmai acea problemă cu care se vestește o schimbare a situației sale psihologice în acest segment al vieții. Adesea, tocmai oamenii vrednici și adaptați lumii exterioare sunt cei care, odată ce au depășit vârsta de patruzeci de ani, constată brusc că, în ciuda „capului lor strălucit", nu fac față, de pildă, controverselor de-acasă sau sunt adaptați nesatisfăcător la munca lor etc. Dacă acest fenomen este înțeles corect, atunci trebuie conceput ca semn și atenționare că funcția inferioară își revendică și ea acum dreptul și că o confruntare cu ea a devenit o necesitate. Confruntarea cu ea joacă și în astfel de cazuri cel mai mare rol în anexa unei analize care se efectuează la această vârstă.

Aici trebuie să ne referim desigur și la încă un tip de tulburare psihică a echilibrului, pe care o întâlnim astăzi poate aproape la fel de des ca pe aceea cauzată de o funcție principală diferențiată unilateral și exclusiv, și anume la tulburarea care ia naștere dacă niciuna dintre cele patru funcții posibile nu s-a dezvoltat, respectiv dacă toate patru au rămas nediferențiate. Într-o atare situație se găsește psihicul copilului, atât timp cât încă nu posedă un Eu bine definit. Căci realizarea conștiinței Eului reprezintă un proces lent și anevoios de centrare și creștere și merge în paralel cu dezvoltarea și consolidarea funcției principale. Ar

---

[46] V. și descrierea foarte adecvată pe care o face Jung acestor două tipuri atât de contrare în cartea sa **Über die Psychologie des Unbewußten**, ed. a 6-a, 1948, pp. 102 și urm. (prescurtată în continuare: **Psychologie des Unbewußten**).

trebui să se desăvârșească odată cu atingerea majoratului, deci cu sfârșitul adolescenței. Dacă ea însă nu este încheiată încă la această vreme sau dacă rămâne, cum se întâmplă adesea, împotmolită în stadiile de început chiar până la o vârstă înaintată a omului, atunci avem, în ciuda anilor săi, în fața noastră un individ infantil, copilăros, caracterizat printr-o nesiguranță stranie, o permanentă oscilare în toate manifestările, judecățile și faptele sale. Ca și cum un astfel de om ar trebui mereu să caute mai întâi care dintre cele două moduri atitudinale posibile sau dintre cele patru moduri funcționale posibile să folosească în cutare sau cutare situație. Un atare om este atunci influențabil în mod corespunzător și arată o față mereu schimbată sau își pune — ca scut parcă împotriva acestei vulnerabilități — o mască deosebit de convențională, rigidă, în spatele căreia își poate, chipurile, ascunde bine subdezvoltarea lui psihică. Conform experienței, ea tot izbucnește în momentele și situațiile decisive ale vieții, ducând la nenumărate complicații. O dezvoltare prea redusă a funcțiilor este deci la fel de nocivă ca una supradiferențiată în mod unilateral. Eternul puber este un exemplu cotidian în acest sens, chiar dacă e să apară în aspectul cel mai luminos și drăgălaș al lui „puer aeternus". „Puer aeternus" va putea însă nu numai să simbolizeze, de la caz la caz, o fixație la o treaptă timpurie, adică o rămânere în urmă, ci și să reprezinte posibilitatea creșterii în continuare, șansa potențială de evoluție, existentă în tot ceea ce încă nu este dezvoltat.

Așa cum diferențierea și izolarea acelei funcții care, conform predispoziției, capacitează cel mai sigur individul către o stăpânire și rezolvare a cerințelor în lumea exterioară constituie cea mai importantă sarcină psihică în tinerețe, diferențierea celorlalte funcții poate să fie realizată abia după împlinirea cu succes

a acestei sarcini. Căci înainte ca omul să-și fi ancorat conștiința ferm în mediul înconjurător real — ceea ce se întâmplă abia la maturitatea lui, adesea chiar abia după o anumită experiență în viața mai târzie —, drumul spre inconștient nu poate și nu trebuie să fie abordat, dacă nu este neapărat necesar.

Similar se petrece cu habitusul atitudinal. Habitusul pe care-l are conform predispoziției deține probabil conducerea în prima jumătate a vieții, întrucât individul se poate descurca desigur cel mai bine în lume cu modul său atitudinal ce i-a fost dat de la natură. Abia a doua jumătate a vieții aduce misiunea de a lăsa și habitusul opus să-și spună cuvântul. Nu este nevoie să explicăm suplimentar că unui om născut extravertit îi va fi mai ușor să realizeze adaptarea la exterior, pe care o cere mai ales prima jumătate a vieții, decât unuia născut introvertit. Poate că de aceea putem îndrăzni să facem afirmația: extravertitul se mișcă mai ușor în lume în prima sa jumătate de viață, introvertitul în cea de-a doua jumătate, iar astfel se dă satisfacție, cel puțin relativ, dreptății.

Pericolul care amenință ambele tipuri este unilateralitatea. Pe cel destoinic, extraversia îl poate mâna atât de tare în lume, încât să nu mai găsească drumul „spre casă“. Interiorul său cel mai intim i-a devenit străin. Fuge mereu de el, până ce într-o zi nu mai poate mai departe. Sau s-a lăsat prea tare în seama rațiunii lui, și-a acționat și întărit mereu numai funcția gândirii, iar acum realizează că s-a înstrăinat de propriul său nucleu viu: sentimentul lui nu mai ajunge nici măcar până la semenul său cel mai apropiat. Dar nu numai pentru cel întors cu fața spre lume, ci și pentru introvertit rezultă din atitudinea unilaterală probleme pe parcursul vieții. Funcțiile neglijate și habitusul atitudinal netrăit se revoltă, își pretind parcă și ele locul sub soare

și și-l obțin cu forța printr-o nevroză, dacă altcumva nu merge. Căci țelul este întotdeauna atingerea totalității psihicului, deci soluția ideală, la care individul are la dispoziție cel puțin toate cele trei funcții și ambele moduri de reacție, în chipul cel mai conștient posibil și cu cea mai mare ușurință posibilă; și despre alcătuirea celei de-a patra funcții și pericolele care amenință dinspre ea trebuie el să știe cel puțin câte ceva. Măcar o dată trebuie încercată cumva o apropiere relativă de acest ideal. Dacă nu se anunță mai devreme deja ca cerință, atunci mijlocul vieții înseamnă ultima strigare pentru a o satisface acum sau niciodată și a „rotunji" astfel psihicul, ca să nu se apropie de amurgul vieții necopt și neîmplinit.

Problema tipurilor la omul creator

La fel ca tipul funcțional, și tipul atitudinal de care ține omul îi rămâne acestuia aproape întotdeauna necunoscut sau el este înțeles greșit. Ce-i drept, adesea este foarte greu și e necesară o muncă psihologică mai îndelungată pentru a-l scoate la iveală din imaginea caleidoscopică pe care psihicul i-o oferă observatorului. Cu cât este mai puternică relația, cu atât devine mai dificilă această sarcină, ceea ce este valabil mai cu seamă pentru firea de artist.

Oamenii creatori și artiștii, care au o relație neobișnuit de puternică structural, oarecum „un raport direct" cu inconștientul, se pot încadra numai cu greu într-un tip. Cu atât mai puțin cu cât între operă și artist nu se poate pur și simplu pune semnul egal. Adesea, același artist aparține în viață de tipul extravertit, iar în operă de tipul introvertit sau viceversa. Acest lucru se poate înțelege destul de bine deja referitor la legea opoziției

psihice și ar putea fi cazul mai cu seamă la acei artiști care reprezintă artistic în opera lor ceea ce nu sunt ei, deci completarea lor. Însă la acei artiști a căror operă nu le prezintă cealaltă latură, cea netrăită, ci propria „înălțare“, autoportretul lor potențat, idealizat, opera și persoana lor s-ar putea suprapune în tip. Acest lucru este valabil mai ales pentru introvertiți, care se reprezintă în romane și personaje psihologice subtile, sau pentru extravertiți, cărora le place să descrie eroi aventurieri și călătorii de aventuri.

Jung crede că opera extravertită ar lua naștere prin transformarea artistică a celor trăite în exterior, pe când creația introvertită „s-ar produce“ printr-o copleșire din partea conținuturilor lăuntrice, care-i curg artistului, încărcate cu semnificație, în pană sau în pensulă.

Procesul creator, în măsura în care chiar putem să-l urmărim, constă într-o însuflețire a simbolurilor eterne ale omenirii, ce zac în inconștient și în dezvoltarea și amplificarea lor până la împlinirea operei artistice. „Cine vorbește cu prototipuri vorbește cu mii de voci parcă, impresionează și copleșește, ridică totodată ceea ce exprimă, din singular și vremelnic în sfera a ceea ce ființează mereu și astfel dezleagă în noi toate acele forțe ajutătoare care i-au îngăduit omenirii în toate timpurile să se salveze din toate primejdiile și să supraviețuiască chiar și nopții celei mai lungi. Acesta este secretul efectului artei.“[47]

Jung acordă activității creatoare a fanteziei un loc deosebit și îi conferă chiar o categorie proprie, pentru că, după părerea lui, nu poate să fie atribuită niciuneia dintre cele patru funcții fundamentale, respectiv ea este părtașă la fiecare dintre ele.

---

[47] **Despre legăturile psihologiei analitice cu opera literară, ed. Jung cit.**, 2005, în vol. 15, **Despre fenomenul spiritului în artă și știință**, p. 86, trad. Gabriela Danțiș.

Concepția generală că ideea creatoare care vine subit îi este specifică numai tipului intuiție, așadar că fiecare artist trebuie să aibă ca funcție principală intuiția, este în consecință incorectă. Fantezia este, ce-i drept, sursa ideilor subite în munca de creație, dar ea poate fi dăruită fiecăruia dintre cele patru tipuri. Fantezia artistului, care este o capacitate sau o înzestrare specială, nu trebuie confundată nici cu „imaginația activă", care produce ridicarea, însuflețirea și păstrarea imaginilor inconștientului colectiv, nici cu intuiția, care reprezintă un mod de înțelegere a realităților psihice — deci o funcție a conștiinței. Căci abia în modalitatea sesizării și prelucrării „intuițiilor", precum și a ideilor subite creatoare, respectiv a produselor fanteziei se va vesti tipul funcțional. Așa poate și opera, ca produs creator, să aparțină conform întregii sale tendințe unui alt tip decât cel de care ține însuși artistul care a creat-o și nu trebuie conchis asupra tipului artistului pe baza conținutului, ci numai a modului elaborării. În principiu, fantezia artistului desigur că nu se deosebește de cea a omului obișnuit; ceea ce face însă din om un artist este, pe lângă bogăția, originalitatea și caracterul viu al produselor fanteziei sale, mai cu seamă capacitatea lui referitoare la forța formatoare cu care își poate modela ideile, cu care le poate lega între ele într-un tot organico-estetic.

Se aude tot mereu că pentru artiști îndeletnicirea cu inconștientul ar fi primejdioasă și tot mereu aflăm cum unii artiști fug cu totul de psihologie, „deoarece se tem că acest monstru le-ar putea înghiți așa-zisa lor forță creatoare. Ca și cum o întreagă oștire de psihologi ar putea să facă ceva împotriva unui zeu! Productivitatea adevărată este tocmai o sursă care nu poate fi secată. Există vreun vicleșug pe pământ care să-i fi putut împiedica pe marii maeștri ca Mozart și Beethoven să producă? Forța

creatoare este mai puternică decât omul. Acolo unde nu este puternică înseamnă tocmai că e slabă și, în condiții favorabile, hrănește doar un mic talent agreabil. Dar când e vorba despre o nevroză, ajunge adesea un singur cuvânt, ba chiar o singură privire spre a risipi iluzia ca un abur. Atunci pretinsul poet nu mai poate scrie poezii, pictorului îi vin mai puține idei și mai insuficiente decât înainte, și de toate astea doar psihologia e de vină! Eu aș fi bucuros în cazul în care cunoașterea psihologică ar avea un asemenea efect dezinfectant și ar birui elementul nevrotic, care face din arta de astăzi o problemă puțin plăcută. Boala nu este niciodată necesară actului creator, dimpotrivă constituie un obstacol puternic în calea lui. Nicio suprimare a vreunei refulări nu poate distruge cu adevărat creativitatea, și tot așa nici inconștientul nu poate fi vreodată epuizat", spune Jung[48].

O altă concepție eronată este supoziția, încă larg răspândită, că o operă artistică împlinită determină și împlinirea psihică a creatorului ei sau o atrage după sine; căci spre a putea obține din „relația cu inconștientul" cu adevărat un folos pentru procesul psihic de diferențiere, deci pentru o dezvoltare țintită a personalității, trebuie *să trăim* și *să înțelegem omenește* imaginile, simbolurile și viziunile care se ridică din el, adică să le *preluăm* activ și să le integrăm, să le întâmpinăm, „reacționând și acționând cu deplină conștiență"[49]. Artistul le întâmpină însă numai pasiv, contemplând și reproducând, percepând sau în cel mai bun caz îndurând. În acest sens, trăirea sa ar fi, ce-i drept, una valoroasă artistic, dar incompletă uman. Orice artist care ar izbuti, în aceeași măsură, să amplifice și să configureze creator atât propria

---

48 **Psihologia analitică și educația, ed. cit.**, vol. 17, p. 127.
49 **Relațiile dintre Eu și inconștient**, apărută în **ed. Jung cit.**, 2007, în vol. 7, **Două scrieri despre psihologia analitică**, trad. Viorica Nișcov, p. 242.

sa personalitate, cât și opera sa ar atinge desigur summumul uman. Acest lucru le este însă dat numai puținora; doar rareori este suficientă forța unui om ca să ducă opera interioară și pe cea exterioară către aceeași desăvârșire. Căci „marile înzestrări sunt cele mai frumoase și adesea cele mai periculoase roade ale pomului omenirii. Ele atârnă de ramurile cele mai subțiri, care se frâng ușor."[50]

Extraversia și introversia sunt, ce-i drept, în viața aceluiași om de cele mai multe ori moduri caracteristice de reacție, totuși ele pot alterna temporar între ele. Anumite faze din viața oamenilor, și chiar din viața popoarelor, poartă mai mult amprenta extraversiei, altele mai mult pe cea a introversiei. De pildă, pubertatea este în general o fază mai degrabă extravertită, climacteriul, una mai mult introvertită ; Evul Mediu a fost orientat mai introvertit, Renașterea mai extravertit etc. Asta deja arată că ar fi greșit, așa cum se întâmplă atât de des, să se desemneze extraversia sau introversia drept modul atitudinal „mai valoros". Ambele își au îndreptățirea și ambele locul lor în lume. Fiecăreia îi este sortit un alt rol pentru ca lumea să se desăvârșească. Cine nu recunoaște asta dovedește doar că este prins orbește în una dintre aceste atitudini și că nu vede dincolo de sine însuși.

Prin includerea extraversiei, respectiv a introversiei ca habitus atitudinal general al celor patru funcții fundamentale rezultă în total *opt* tipuri psihologice diferite: tipul gândire extravertită, tipul gândire introvertită, tipul simțire extravertită, tipul simțire introvertită ș.a.m.d., iar ele formează astfel un fel de busolă cu ajutorul căreia ne putem orienta în structura psihicului. Dacă am vrea să oferim o reprezentare schematică și completă

50 **Copilul dotat, ed. cit.**, vol. 17, p. 155.

a personalității după teoria jungiană a tipurilor, atunci ne-am putea imagina introversia–extroversia drept o a treia axă, care stă vertical față de cele două axe încrucișate ale celor patru tipuri funcționale; relaționând fiecare dintre cele patru funcții cu cele două tipuri atitudinale, obținem o figură spațială determinată de opt ori. Ideea cuaternității se exprimă de fapt nu rareori, pe lângă patrul ca atare, prin dublul patru, optul (Ogdoas).

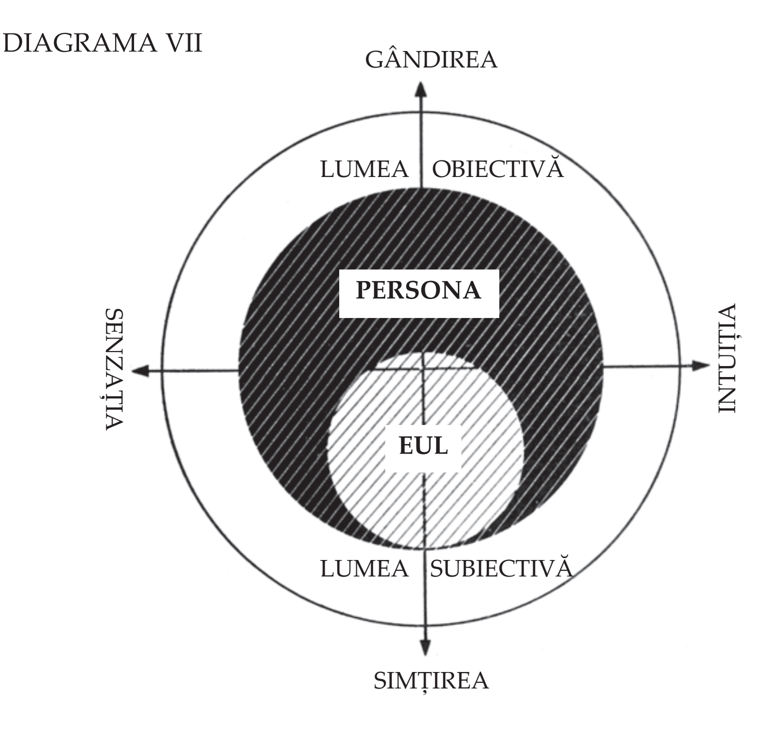
Persona

De amploarea diferențierii, respectiv supradiferențierii conștiinței lui este legat și modul comportamental psihic general al omului față de ambientul său, ceea ce numește Jung *persona*. *Diagrama VII* arată cum sistemul psihic de relații, prin care omul intră în contact cu lumea exterioară, acoperă simultan Eul împotriva acesteia cu un, să-i zicem, „înveliș“. Gândirea a fost presupusă și aici, ca în celelalte diagrame, ca funcție principală, de aceea ea domină învelișul Eului, persona, aproape în totalitate. Funcțiile auxiliare, intuiția și senzația, participă deja mult mai puțin la ea, iar funcția inferioară, simțirea, nu mai ia parte aproape deloc.

Persona reprezintă de fapt un segment din Eu, și anume tocmai acela care este îndreptat spre mediul înconjurător. Jung o definește după cum urmează: „Persona este deci un complex funcțional constituit din rațiuni de adaptare sau de comoditate necesară, dar care nu se identifică cu individualitatea. Acest complex funcțional se referă exclusiv la relația cu obiectele... cu obiectele exterioare.“[51] Persona „este un compromis între

[51] **Tipuri psihologice, ed. cit.**, p. 500.

DIAGRAMA VII



Eul și persona cu cele patru tipuri funcționale

individ și societate pe tema: «drept ce apare cineva»"[52]. Așadar, un compromis între cerințele mediului și condiționalitatea structurală lăuntrică a individului. Înseamnă că o persona care funcționează corect trebuie să țină seamă de trei factori: în primul rând de idealul Eului, respectiv imaginea-dorință, pe care fiecare om o poartă în sine și după care ar dori să fie alcătuit și să acționeze, în al doilea rând de imaginea generală pe care respectivul mediu înconjurător și-o face despre un om care corespunde

---

52 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 181.

gustului și idealului său și în al treilea rând de limitările date psihic și fizic, care își impun granițele realizării idealului Eului, respectiv idealului mediului. Dacă unul dintre acești trei factori sau eventual chiar doi dintre ei rămân neluați în seamă, atunci persona nu poate face niciodată complet față sarcinii ei și devine mai degrabă un impediment în dezvoltarea personalității decât să contribuie la stimularea ei.

De pildă, un individ a cărui persona se constituie numai din trăsăturile aprobate de colectivitatea din lumea exterioară va avea persona unui om al maselor, iar acel ins care ține cont numai de propria imagine-dorință, trecând cu vederea celelalte două necesități, va prezenta eventual persona unui om ciudat, unui excentric, solitar sau chiar rebel. Astfel, de persona nu aparțin numai trăsăturile psihice, ci în ea intră și tot comportamentul și manierele noastre, particularitățile noastre habituale referitoare la aspectul nostru exterior, cum ar fi ținuta, mersul, pieptănătura, îmbrăcămintea, ba chiar expresia și încruntarea feței noastre și ticurile, zâmbetul și oftatul nostru obișnuit și multe altele.

La omul bine adaptat atât lumii exterioare, cât și lumii sale interioare, persona[53] este, ca să zicem așa, un dig de protecție necesar, însă elastic, care-i asigură o relație și formă de comunicare relativ firească, uniformă și ușoară cu mediul său înconjurător. Ea ar putea fi însă periculoasă tocmai din pricina comodității cu care omul își poate ascunde adevărata natură îndărătul unei atari forme de adaptare devenită habituală. Căci atunci ea încremenește, devine mecanică și o mască aderentă în adevăratul sens al cuvântului, în spatele căreia individualitatea, ceea ce este omul în natura lui veritabilă, degenerează și se îndreaptă

[53] V. J. Jacobi, **Die Seelenmaske**, Olten și Freiburg, 1971.

spre o sufocare totală.[54] „Identificarea cu funcția sau cu titlul are ceva seducător, motiv pentru care atâția bărbați nu sunt în genere altceva decât demnitatea pe care le-o concede societatea. Ar fi zadarnic să căutăm o personalitate dincolo de această coajă. În spatele decorului grandios, am da peste un omuleț jalnic. De aceea funcția (sau indiferent care ar fi această coajă exterioară) este atât de seducătoare“[55], doar ea reprezintă o compensare ieftină pentru neajunsurile personale. Cu toții îl cunoaștem, de pildă, pe profesorul a cărui întreagă individualitate se epuizează în rolul de „a fi profesor“; îndărătul acestei măști nu găsim atunci nimic decât un mănunchi de ursuzenii și infantilități. Deci, în ciuda modului ei de funcționare habitual și de aceea de cele mai multe ori și automat, persona nu trebuie să devină niciodată atât de impenetrabilă, încât să nu se poată percepe, sau măcar bănui, trăsăturile ei individuale de caracter, pe care le „acoperă“. Ea nu trebuie să fie nici atât de puternic „aderentă“, încât să nu mai poată fi „înlăturată“. La drept vorbind, conștiința poate să dispună mai mult sau mai puțin liber de o persona care funcționează corect, o poate adapta cerințelor diferitelor situații, adică o poate transforma, chiar substitui. Întrucât un om adaptat mediului înconjurător va „afișa“ de exemplu o altă persona când se duce la o nuntă, când vorbește cu funcționarul fiscal sau când prezidează o ședință și trebuie să fie ca atare relativ conștient de ea, ceea ce oricum devine numai atunci posibil când este cuplată cu funcția superioară a conștiinței.

În orice caz, aceasta nu este din păcate întotdeauna situația — după cum putem constata. Deoarece adaptarea la lumea

54 Compară în acest sens frumosul eseu al lui Schopenhauer, „Despre ceea ce este cineva, ceea ce are cineva și ceea ce reprezintă cineva“. (În: **Aforisme asupra înțelepciunii în viață**, II și IV.)

55 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 167.

exterioară în loc să fie probată uneori cu funcția superioară — ceea ce este și ar trebui să fie regula — este probată și cu cea inferioară sau, ceea ce este ceva mai puțin periculos și mai ușor corijibil, cu una dintre funcțiile auxiliare și, din păcate, poate fi obținută adesea cu forța de către părinți, prin presiunea educației. Acest lucru nu poate să rămână însă timp îndelungat fără consecințe grele și va duce, ca urmare a unei violentări uneori mai puternice, alteori mai ușoare a structurii psihice date prin predispoziție, la un „caracter obținut prin constrângere" al respectivului, adesea chiar la o adevărată nevroză. Persona apare în atari cazuri inevitabil împovărată cu toate neajunsurile ce caracterizează funcțiile inferioare, nediferențiate. Astfel de oameni nu numai că nu apar ca fiind prea simpatici, ci îi pot face cu ușurință pe cei neinstruiți psihologic să-i aprecieze total greșit. Sunt acei tipi care își rezolvă o viață întreagă, în relațiile lor, totul într-o modalitate stereotipic greșită sau neiscusită. Un exemplu ar fi veșnicul ghinionist, un altul, așa-numitul „elefant în magazinul cu porțelanuri", mereu lipsit de tact, care nu face decât gafe, așadar, nu are niciun fel de instinct natural al unui comportament corect și adaptat.

Dar nu numai purtătorii și reprezentanții *conștiinței colective*[56], „mărimile" scoase în evidență de comunitate, de societate, „firmele" pentru titluri, demnități etc. reprezintă pentru om o astfel de atracție, ducându-l la inflație. Dincolo de Eul nostru

---

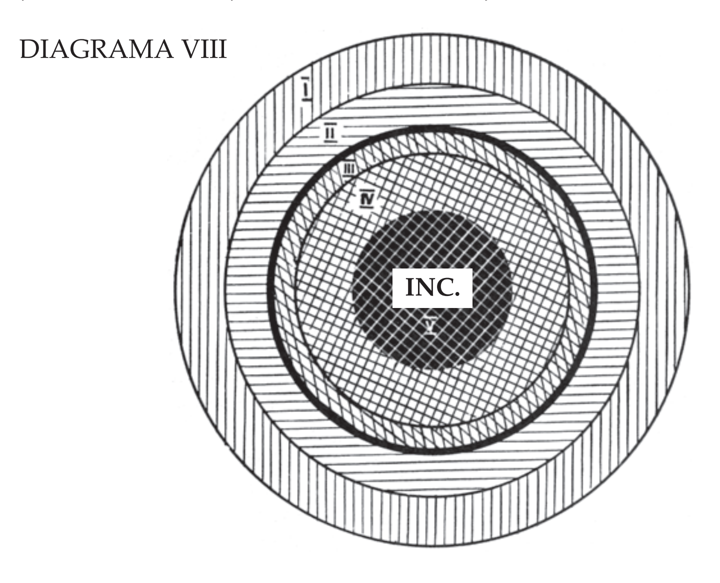
[56] Prin conceptul de „conștiință colectivă" înțelegem totalitatea tradițiilor, convențiilor, obiceiurilor, prejudecăților, regulilor și normelor unei colectivități omenești, care dau conștiinței grupului ca întreg direcția, respectiv conform cărora indivizii acestui grup trăiesc de cele mai multe ori fără a le supune deloc reflecției lor. Acest concept se suprapune parțial cu cel creat de Freud, al „Supraeului", diferențiindu-se totuși de el în măsura în care Jung nu înțelege prin el numai normele și interdicțiile mediului, „introiectate", acționând dinspre spațiul interior al psihicului, ci și pe acelea care determină neîncetat din afară omul în activitatea sa, în simțirea și gândirea sa.

nu există numai conștiința colectivă a societății, ci și inconștientul colectiv, propria noastră profunzime, care ascunde în sine mărimi la fel de atrăgătoare. După cum în primul caz cineva este „răpit“ în lume prin funcția sa înaltă, așa poate să și dispară la fel de brusc din ea, adică să fie „înghițit“ de inconștientul colectiv, să se identifice cu o imagine interioară, căpătând delirul grandorii sau și delirul micimii, și să se considere, de exemplu, un erou, un mântuitor al omenirii, un răzbunător, un martir, un izgonit, o vampă etc. Pericolul de a cădea victimă acestor „mărimi interioare“ crește odată cu întărirea personei, cu forța identificării Eului cu ea. Căci astfel, tot interiorul personalității rămâne refulat, înăbușit, nediferențiat și încărcat cu o dinamică amenințătoare.

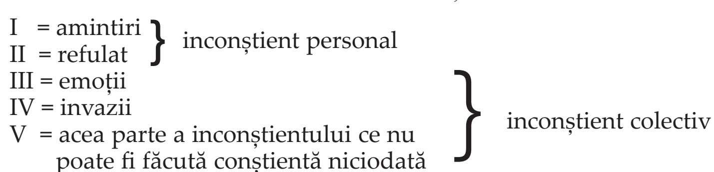
O persona care, să-i zicem așa, „stă“ bine și funcționează corect este, așadar, o condiție principală a sănătății psihice și de cea mai mare însemnătate, dacă e ca cerințele lumii exterioare să fie realizate cu succes. Așa cum o piele sănătoasă ajută la mijlocirea metabolismului țesuturilor aflate dedesubt și, când se întărește și moare, întrerupe viața straturilor interioare, tot așa, o persona „bine irigată“ poate să joace rolul apărătorului și regulatorului în schimbul dintre lumea interioară și cea exterioară, devine însă, dacă își pierde elasticitatea și permeabilitatea, o piedică supărătoare sau chiar o barieră mortală. Orice inadaptare constantă precum și orice identificare cu persona — mai cu seamă cu o atitudine care nu corespunde Eului nostru real — trebuie să ducă deci, odată cu înaintarea în viață, la dereglări ce se pot amplifica până la crize și îmbolnăviri psihice severe.

După cum am menționat deja, *inconștientul* cuprinde două domenii: unul *personal* și unul *colectiv*.[57] *Diagrama VIII* ne oferă o reprezentare schematică. S-a spus deja din ce constau conținuturile inconștientului colectiv, și anume din „tot ceea ce a

DIAGRAMA VIII



Domeniul inconștientului



---

57 Încercarea unei structurări a părții inconștiente a psihicului în „domenii" poate să fie desigur folosită și înțeleasă numai ca ipoteză de lucru; ea servește unei orientări mai ușoare în cadrul materialului inconștient multistratificat și grupării sale mai clare.

fost uitat sau refulat, precum și percepții, gânduri și sentimente subliminale“[58]. Dar și inconștientul colectiv este separat în domenii, pe care ni le-am putea reprezenta, imagistic vorbind, oarecum suprapuse, cu toate că inconștientul înconjoară de fapt conștiința din toate părțile. Jung spune chiar: „După experiențele mele, conștiința poate să revendice numai o *poziție relativă de mijloc* și trebuie să suporte să fie oarecum dominată și înconjurată *din toate părțile* de psihicul inconștient.

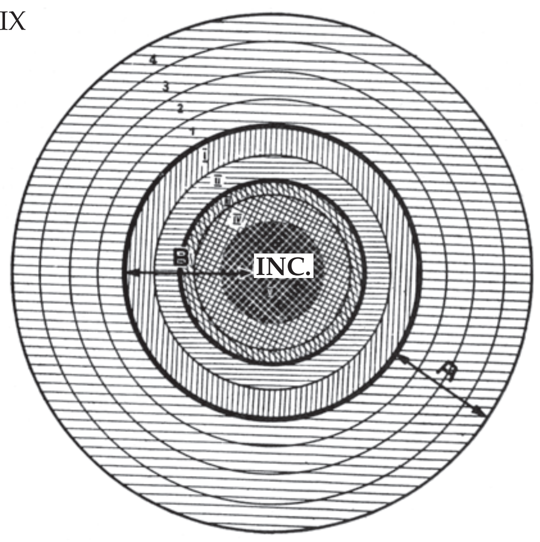
Este legată *în urmă* prin conținuturi inconștiente, cu condiții fiziologice, pe de o parte, și premise arhetipale, pe de alta. Este însă anticipată și *înainte* prin intuiții...“[59] Dar dacă vrem să rămânem la reprezentarea mai clară din punct de vedere topografic a „straturilor“, atunci trebuie să desemnăm ca prim domeniu pe cel al emoțiilor și afectelor noastre, cel al pulsiunilor noastre primitive, asupra căruia mai avem totuși cum să exercităm uneori, atunci când se manifestă, un control pe care îl putem încă oarecum organiza rațional. Următorul domeniu cuprinde însă deja acele conținuturi care izbucnesc elementar,

---

58 Conceptele de „preconștient“ și „subconștient“, care sunt întrebuințate de mulți ca sinonime cu inconștientul personal, respectiv colectiv, ducând astfel la numeroase confuzii, se suprapun doar parțial cu cel din urmă. Preconștientul — un termen introdus de Freud — reprezintă întru câtva acea zonă de hotar a inconștientului personal care este cea mai apropiată conștiinței, un tărâm al conținuturilor subliminale, care așteaptă, ca să zic așa, „gata de pornire“, un „semnal“, înainte să intre în conștiință. Prin „subconștient“ (termenul îi aparține lui Dessoir) se înțelege în schimb un domeniu care cuprinde acele procese psihice ce stau între conștientul deplin și inconștient (ca, de exemplu, anumite stări de transă, probleme neamintite, neintenționate și neobservate). Subconștientul poate să fie identificat mai mult sau mai puțin cu inconștientul personal, nu însă cu cel colectiv, întrucât conținuturile acestuia din urmă nu mai corespund experiențelor trăite în timpul unei vieți individuale. Dacă am cuteza să facem o determinare topografică, am putea spune: preconștientul ocupă zona superioară de hotar a inconștientului personal în direcția conștiinței, subconștientul, în schimb, zona inferioară în direcția inconștientului colectiv. Așadar, conceptul jungian al inconștientului personal le cuprinde pe amândouă.

59 **Psychologie und Alchemie**, pp. 193 și urm.

DIAGRAMA IX



A = domeniul conștiinței
B = domeniul inconștientului
I = uitat
II = refulat
III = emoții
IV = invazii
V = parte a inconștientului colectiv ce nu poate fi făcută conștientă niciodată

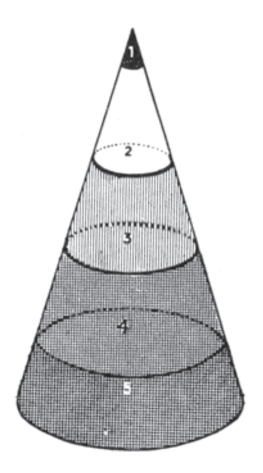
1 = senzație
2 = simțire
3 = intuiție
4 = gândire

direct din mijlocul cel mai adânc, obscur și niciodată complet conștientizabil al inconștientului nostru, ca niște corpuri străine, care rămân veșnic incomprehensibile și nu pot fi niciodată total asimilate de Eu. Au un caracter complet autonom și formează adesea nu numai conținuturile nevrozelor și psihozelor, ci și ale viziunilor și halucinațiilor spiritelor creatoare.

Este adesea foarte greu de deosebit diferitele „zone“, respectiv conținuturile acestora după apartenența lor. Ele apar de cele mai

multe ori interconectate, într-un fel de amestec.[60] Căci, în definitiv, conștiința nu este un „aici" și inconștientul un „acolo". „Psihicul reprezintă mai degrabă o totalitate *conștient-inconștientă*"[61], ale cărei granițe de atingere se schimbă continuu.

DIAGRAMA X



1 = Eul
2 = conștiința
3 = inconștientul personal
4 = inconștientul colectiv
5 = parte a inconștientului colectiv ce nu poate fi făcută conștientă niciodată

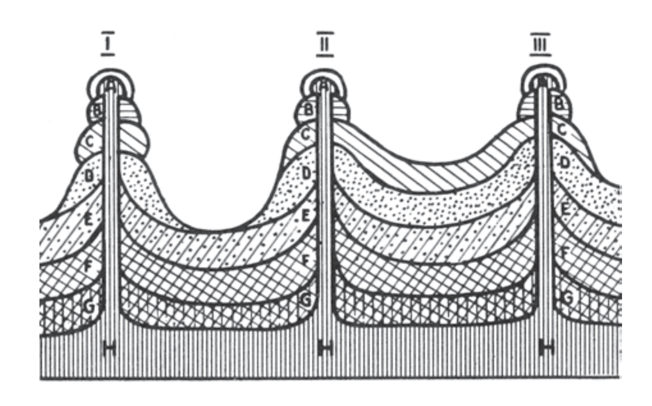
Diagramele IX și *X* vor ilustra acum edificiul general al sistemului psihic total al unui individ. Cercul cel mai de jos (în *Diagrama IX* este cel interior) este cel mai mare. Pe el se bazează, așezate unul peste altul și devenind tot mai înguste, celelalte;

---

60 În diagramă sunt separate între ele prin linii diferitele domenii în parte, numai de dragul clarității.
61 **Reflecții teoretice despre esența psihicului, ed. cit.**, vol. 8, p. 241.

 ca final, vârful Eului. În completare, *Diagrama XI* reprezintă un fel de arbore genealogic psihic, corespondența filogenetică la reprezentarea ontogenetică anterioară. Jos de tot se află insondabilul, „forța centrală“[62], din care s-a separat odinioară psihicul individual.

DIAGRAMA XI



I = națiune izolată
II și III = grup de națiuni (de exemplu, Europa)

A = individ	E = grup de popoare
B = familie	F = strămoși umani
C = trib	G = strămoși animali
D = națiune	H = forța centrală

Această forță centrală trece prin toate celelalte diferențieri și separări, ea trăiește în toate, le traversează până la psihicul individual, fiind singura care trece prin toate stratificările. Peste „baza insondabilă“ este precipitatul experienței tuturor

[62] Această expresie trebuie înțeleasă energetic și concepută ca noțiune euristică (v. și nota 111).

strămoșilor animali, deasupra este cel al celor mai vechi strămoși umani ai noștri. Fiecare segment stă pentru o nouă diferențiere a psihicului colectiv, până ce se atinge apogeul psihicului individual, unic, înaintând de la grupuri de oameni la grupuri naționale, de la trib la familie. Jung spune în acest sens: „Inconștientul colectiv este moștenirea spirituală uriașă a dezvoltării omenirii, renăscută în fiecare structură ... individuală."[63]

Spre deosebire de inconștientul personal, ale cărui conținuturi sunt alcătuite din materialele refulate în timpul istoriei vieții individului și care se refac mereu, în inconștientul colectiv se găsesc numai trăsături tipice genuine, ce caracterizează structura psihică a speciei om, și ramificațiile lor ulterioare. Această distincție dintre diferitele conținuturi care se află laolaltă în inconștient a făcut-o Jung în sprijinul unei ipoteze utile de lucru, el le-a separat întru câtva, pentru a putea scoate mai bine în evidență caracterul lor ce diferă substanțial. Conținuturile atribuite inconștientului colectiv reprezintă cernoziomul suprapersonal al inconștientului personal și al conștiinței, care este în sine „neutru", căci conținuturile sale își capătă determinarea valorică și locală abia prin confruntarea cu conștiința. Nedirijat totuși de către aceasta, respectiv nesupus înrâuririi activității ei critice și ordonatoare, inconștientul colectiv ne mijlocește vocea acelei naturi primordiale neinfluențate, pe care Jung o și numește de aceea *psihicul obiectiv*. Conștiința este întotdeauna orientată oportun spre adaptarea Eului la lumea exterioară. Inconștientul în schimb „este indiferent față de această tenacitate în urmărirea țelului *raportată la Eu* și este de *obiectivitatea* impersonală a *naturii*"[64], al cărei unic scop este conservarea continuității

63 **Structura sufletului, ed. cit.**, vol. 8, p. 193.
64 Toni Wolff, **Studien**..., I, p. 109.

netulburate a procesului psihic; deci o apărare împotriva acelei unilateralități care ar putea duce la izolare, la stază sau la alte fenomene patogene. În același timp acționează și — de cele mai multe ori pe căi de nerecunoscut — în sensul unei tenacități în urmărirea țelului, care este axată pe desăvârșirea psihicului, pe rotunjirea lui într-un „tot".

Până acum a fost vorba despre structura și funcția conștiinței și despre formele și modalitățile de reacție, prin care o recunoaștem. Și despre inconștient s-a spus că el cuprinde diferite domenii. Se pune acum întrebarea dacă se poate în general vorbi despre o structură sau morfologie a inconștientului și care este aici starea cunoașterii noastre. Oare ceea ce nu este „conștient" — deci este necunoscut conștiinței — poate fi constatat, stabilit? Răspunsul e: da! Doar că nu nemijlocit, ci *numai* pe baza efectului, respectiv a *aparițiilor* sale *indirecte*, așa cum ni se ivesc nouă sub formă de simptome sau complexe, imagini și simboluri în vis, în *fantasme* și *viziuni*.[65]

Complexul

Fenomenele care devin primele vizibile în planul conștiinței sunt *simptomul* și *complexul*. Simptomul poate fi definit drept fenomen de stagnare a unui flux de energie dereglat și își poate face percepută prezența atât somatic, cât și psihic. E un „semnal de alarmă, care indică faptul că ceva esențial nu-i în ordine în atitudinea conștientă sau este insuficient și că, prin urmare,

---

[65] Paralela cu metodele din fizică și alcătuirea de ipoteze ne este la îndemână. Nici acolo, undele și atomii nu sunt percepuți ei înșiși, ci se conchide asupra lor pe baza efectelor observate și se caută ipoteze care să poată explica într-un mod cât se poate de cuprinzător ceea ce s-a observat și postulat.

ar trebui să aibă loc o lărgire a conștiinței“[66], adică suprimarea unei staze, noi nefiind însă în stare să indicăm în avans unde se află acest loc de stagnare și cum duce drumul la el.

Jung definește complexele drept *părți sufletești dispersate ale personalității*, grupuri de conținuturi psihice, care s-au separat de conștiință, funcționează arbitrar și autonom, deci „duc o existență de sine stătătoare în sfera obscură a sufletului, de unde blochează sau favorizează oricând anume prestații conștiente“[67]. Complexul constă primar dintr-un „element nucleu“, dintr-un purtător de semnificație, care este de cele mai multe ori inconștient și autonom, deci nu poate fi dirijat de către subiect, și secundar din numeroasele asocieri legate de el, care se remarcă printr-o nuanțare afectivă unitară, care, la rândul lor, depind parțial de dispoziția personală originară și parțial de trăiri legate cauzal cu mediul.[68] „Elementul nuclear are, corespunzător valorii sale energetice, forță *constelatoare*.“[69] El este atât individual, cât și filogenetic, ca să zicem așa, un „punct nevralgic“, un centru de perturbare funcțională, ce devine virulent într-o situație exterioară sau interioară propice și poate să aducă sub puterea sa și să răstoarne întreaga stare de echilibru psihic, să constrângă întreg individul să ajungă sub influența lui.

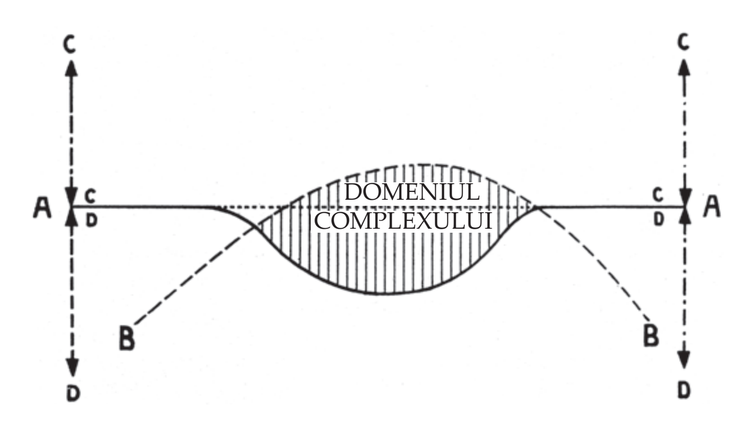
Următoarea *Diagramă XII*[70] arată complexul ascendent, sub al cărui impact conștiința izbucnește, ca să zicem așa, iar

---

66 Toni Wolff, **Studien**..., I, p. 101.
67 **Tipuri psihologice, ed. cit.**, p. 545.
68 O definiție și descriere în detaliu ale conceptului de complex, ca și ale celor mai importante două concepte legate de el, arhetip și simbol, se găsesc în cartea autoarei **Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie von C.G. Jung,** Zürich, 1957, pp. 7 și urm.
69 **Despre energetica sufletului, ed. cit.**, vol. 8, p. 24.
70 Această diagramă este luată din raportul în limba engleză despre prelegerile ținute de Jung în 1934/1935 la ETH [Eidgenössische Technische Hochschule – Institutul Federal de Tehnologie] Zürich.

inconștientul, ridicându-se peste pragul conștiinței, pătrunde în planul conștiinței. Cu coborârea pragului conștiinței, acel „abaissement du niveau mental", cum l-a numit P. Janet, i se sustrage conștiinței energie. Individul cade, dintr-o stare activ-conștientă într-una pasivă, „posedată"[71]. Un astfel de complex ascendent acționează ca un corp străin în spațiul conștiinței. Are propria lui închidere, totalitate și un grad relativ înalt de autonomie. Reprezintă în general imaginea unei situații psihice tulburate, care este viu accentuată emoțional și se dovedește *incompatibilă* cu starea conștiinței sau cu atitudinea

DIAGRAMA XII



AA = pragul conștiinței, care a izbucnit pe locul punctat, adică s-a scufundat în inconștient
BB = drumul complexului ascendent
CC = domeniul conștiinței
DD = domeniul inconștientului

[71] G.H. Baynes a descris modalitățile de apariție și acțiune ale acestui proces pe parcursul ultimelor trei decenii în Gemania, în interesanta carte **Germany possessed** (Londra, 1942).

obișnuită. Una dintre cauzele cele mai frecvente este conflictul moral, în niciun caz redus la elementul sexual. Complexul este o forță psihică, în fața căreia intenția conștientă, libertatea Eului încetează temporar.[72]

Toți oamenii au complexe. Toate tipurile de acte ratate o dovedesc, după cum a arătat deja Freud în *Psychopathologie des Alltagslebens*[73] într-un mod inconfundabil. Complexele nu înseamnă în mod necesar o inferioritate a individului, ele dovedesc doar „existența a ceva neconciliat, neasimilat, conflictual, o piedică poate, dar și un stimul în vederea unor eforturi sporite și, așadar, poate o nouă posibilitate de succes. În acest sens, complexele sunt de-a dreptul puncte fierbinți, nodale ale vieții sufletești, de care n-am vrea să ne lipsim, ba chiar n-ar trebui să ne lipsim, pentru că altminteri activitatea sufletească ar intra într-o stagnare fatală."[74] În funcție de „volumul" și de încărcătura lor, respectiv de rolul pe care-l dețin de fiecare dată în bugetul psihic, putem să vorbim deci, ca să zicem așa, despre complexe „sănătoase" și „bolnave", depinzând exclusiv de starea conștiinței, adică de consolidarea mai mare sau mai mică a persoanei conștiente a Eului, cât de mult pot fi prelucrate, respectiv dacă au în ultimă instanță un efect favorabil sau dăunător. Ele desemnează oricum ceea ce este „nerezolvat" în individ, „deci în mod cert *punctul slab* în toate accepțiile posibile ale termenului"[75].

Originea complexului este adesea o așa-numită traumă, un șoc emoțional sau ceva asemănător, prin care o bucată de

---

72 **Über psychische Energetik**, partea a II-a, p. 128.

73 S. Freud, **Opere**, vol. 14, **Psihopatologia vieții cotidiene**, Editura Trei, 2006, trad. Herta Spuhn și Daniela Ștefănescu; reeditare în colecția PPT, 2010.

74 **Tipuri psihologice, ed. cit.**, p. 545.

75 **Ibid.**, p. 546.

psihic a fost „încapsulată“ sau scindată. Iar ea poate, în concepția lui Jung, să fie la fel de bine întemeiată în evenimente, respectiv conflicte din copilăria timpurie, ca și în unele actuale. Baza ultimă o are însă complexul de cele mai multe ori în aparenta imposibilitate de a confirma întregul propriei esențe individuale.

Însemnătatea actuală a unui complex, respectiv eliberarea individului de sub influența lui, în cazul în care aceasta devine prea perturbatoare, poate fi evidențiată și se poate opera cu ea numai în clinica psihoterapeutică. Prezența sa, profunzimea efectului său și nuanțarea sa afectivă pot fi constatate însă cu metoda asocierilor elaborată deja cu vreo patruzeci și cinci de ani în urmă de către Jung în experiment. Această metodă constă în aceea că subiectului i se spun pe rând o sută de cuvinte, selectate după anumite criterii, ca niște „cuvinte-stimul“; el trebuie apoi să răspundă la fiecare cuvânt cu un „cuvânt de reacție“, și anume cu absolut primul cuvânt, indiferent de conținut, care tocmai îi trece prin minte după ce aude cuvântul-stimul și apoi să reproducă din memorie, în același procedeu, pe rând, ca verificare după un anumit interval de timp, toate aceste reacții în cuvinte. Durata reacției s-a dovedit a fi determinată de sensibilitatea la complex a fiecărui cuvânt-stimul în parte. La fel și reproducerea absentă sau greșită, precum și alte forme de reacție cu valoare de simptom. S-a arătat că mecanismul psihic poate să indice aici, cu precizia unui ac de ceasornic, locurile psihicului care sunt încărcate de complexe.

Metoda asocierilor a fost elaborată și desăvârșită de Jung cu o precizie extremă, cu multiple detalii și cu luarea în considerare a celor mai diverse puncte de vedere și posibilități. Ea înseamnă, ca metodă didactică și diagnostică, un sprijin esențial pentru

orice psihoterapie și face parte încă și astăzi din instrumentarul cotidian al unităților psihiatrice, al instruirii psihodiagnostice, precum și al consilierii profesionale de orice tip și chiar al tribunalelor. Termenul complex provine de la Jung. Marea sa lucrare despre acesta a publicat-o în *Diagnostische Assoziationsstudien* (*Studii diagnostice despre asociere*) în anii 1904–1906, în care expresia „complexe accentuate afectiv" pentru desemnarea fenomenului „grupuri accentuate afectiv de reprezentare în inconștient" a fost introdusă de el, după care, mai târziu, pentru concizia exprimării, nu s-a mai spus decât „complex"[76].

Arhetipurile

Se poate constata cu ușurință în ce măsură participă nu numai inconștientul personal, ci și conținuturi ale inconștientului colectiv la materialul pe care-l furnizează visele, fantasmele și viziunile. Motive de natură mitologică sau de simbolistică a istoriei generale a omenirii, precum și reacții de un tip deosebit de intens ne fac să deducem întotdeauna participarea celor mai profunde straturi. Aceste motive și simboluri au o relevanță determinantă pentru viața psihică generală, un caracter funcțional dominant și o încărcătură extraordinar de înaltă de energie, drept care au fost numite de către Jung la început (1912) „Urbilder" (imagini primordiale) sau, după J. Burckhardt, „urtümliche Bilder" (imagini arhaice), iar mai târziu (1917), „Dominanten des kollektiven Unbewußten" (dominante ale inconștientului colectiv). Abia din

---

76 De altfel, termenul „complex" a fost folosit deja de către E. Bleuler pentru desemnarea anumitor descoperiri psihice, așa cum este întrebuințat în genere în raport cu cele mai diverse lucruri.

1919[77] le-a numit *arhetipuri*[78]. Din 1946[79] el deosebește (chiar dacă nu întotdeauna *expressis verbis*) între „arhetipul în sine" (*per se*), adică arhetipul inerent numai potențial fiecărei structuri psihice, neperceptibil, pe de o parte, și arhetipul actualizat, devenit perceptibil, intrat deja în câmpul conștiinței, pe de altă parte, care se ivește apoi ca imagine arhetipală, ca reprezentare arhetipală, ca fenomen sau proces arhetipal, apariția sa variind mereu și depinzând de fiecare dată de respectiva constelație în cadrul căreia se manifestă. Există, desigur, și modalități de acțiune și reacție arhetipale, procese și evoluții arhetipale, ca de pildă realizarea Eului, înaintarea în vârstă etc., deci forme de trăire, ba chiar de îndurare a vieții, concepții și idei arhetipale, care devin eficiente în anumite condiții și, renunțând la funcționarea lor derulată până atunci inconștient, devin, ca să zicem așa, vizibile. Arhetipul nu are deci numai un mod de apariție static, ca de exemplu într-o „imagine primordială", ci și unul dinamic-procesual, ca de exemplu

77 În scrierea lui, **Instinct și inconștient, ed. cit.**, vol. 8, p. 163.

78 Termenul „arhetip" l-a preluat Jung din **Corpus Hermeticum** (II, p. 140, ed. Scott), ca și din scrierea lui Dionisie pseudo-Areopagitul, **Despre numele divine**, cap. II, secțiunea 6: „Pecetea [divină] nu este întreagă și aceeași în toate copiile imprimate. Însă pricina acestui fapt nu este pecetea [căci ea se imprimă întreagă și identică în fiecare urmă] și numai deosebirea obiectelor participante la ea pricinuiește ne-asemănarea urmelor întregii **forme arhetipice**, una și aceeași" (Dionisie pseudo-Areopagitul, **Despre numele divine. Teologia mistică,** Institutul European, Iași, 1993, p. 60). Însă mai cu seamă „ideae principales" ale sfântului Augustin au fost cele care l-au influențat în alegerea cuvântului, căci conțin sensul și miezul lui într-o evidențiere impresionantă; în scrierea lui, **Liber de divers. quaest.**, XLVI, par. 2, Augustin spune: „... Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque intereant; secundum eas tamen, formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis...", „idea principalis" traducându-se conform sensului în mod justificat prin „arhetip".

79 În eseul său **Der Geist der Psychologie** (**Eranos-Jahrbuch**, 1947), acum sub titlul **Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen**, în volumul **Von den Wurzeln des Bewußtseins**, VII, pp. 479 și urm.

în diferențierea unei funcții a conștiinței. De fapt, toate manifestările vieții, în măsura în care sunt de natură general-umană și tipică, se bizuie pe o temelie arhetipală, fie că se manifestă pe planul ideatic biologic, psiho-biologic sau spiritual. Putem întocmi chiar o anumită „ierarhie“ a arhetipurilor, în funcție de faptul că ilustrează o caracteristică aparținând întregii omeniri sau unui grup mai mare ori mai mic de oameni. Aidoma străbunilor dintr-o genealogie, și arhetipurile pot, ca să zicem așa, să slobozească din sine copii și copii de copii, fără a-și pierde „aspectul originar“.

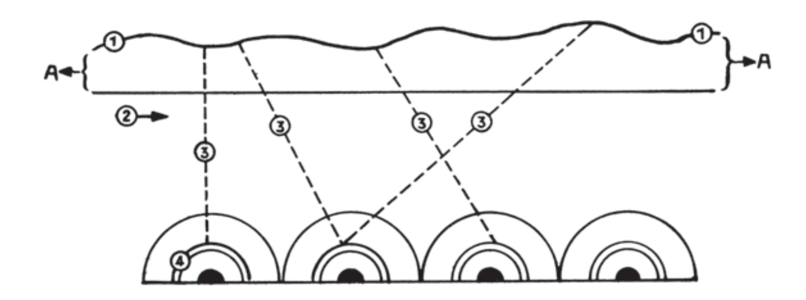
Având în vedere că arhetipurile[80] reprezintă reproduceri ale unor reacții instinctive, adică necesare psihic, la anumite situații care declanșează, cu ocolirea conștiinței, prin disponibilitatea lor înnăscută, un comportament ce merge pe linia unei necesități psihice[81], chiar dacă văzut rațional, din afară, acesta nu este resimțit întotdeauna ca adecvat, lor [arhetipurilor] le revine un rol decisiv în bugetul psihic. Căci ele reprezintă sau personifică anumite daturi instinctive ale psihicului primitiv obscur, rădăcinile propriu-zise, dar invizibile ale *conștiinței*.[82]

La obiecția adeseori adusă că nivelul actual al științei naturii exclude posibilitatea moștenirii însușirilor dobândite, respectiv a amintirilor de imagini, Jung răspunde: „La acest concept nu este vorba despre o «reprezentare moștenită», ci despre croiri de drum moștenite, adică despre un mod moștenit al funcției psihice, așadar acel tipar înnăscut, după care puișorul iese din

80 Mai multe detalii despre conceptul de arhetip, în eseul autoarei: **Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie von C.G. Jung**, Zürich, 1957, pp. 36 și urm.
81 **Über psychische Energetik**, p. 259.
82 Jung, **Despre psihologia arhetipului infans**, apărută în **ed. Jung cit**., 2003, în vol. 1, **Arhetipurile și inconștientul colectiv**.

ou, păsările își construiesc cuiburile, o anumită specie de viespi nimerește cu acul ganglionul motor al omizii, iar țiparii își găsesc drumul spre Bermude, deci despre un «pattern of behaviour». Acest aspect al arhetipului este cel biologic: cu el se îndeletnicește psihologia științifică. Această imagine se schimbă însă imediat complet, dacă este privită din interior, adică în spațiul sufletului subiectiv. Aici arhetipul se dovedește a fi numinos, așadar o trăire de o însemnătate fundamentală. Dacă se înveșmântează în simboluri corespunzătoare, ceea ce nu este întotdeauna cazul, atunci transpune subiectul într-o stare de emoție, ale cărei urmări pot fi imprevizibile."[83] În următoarea *Diagramă XIII*[84] este înfățișată stratificarea psihicului în raport cu acțiunea arhetipurilor. Domeniul conștiinței este plin de elementele cele mai eterogene; simbolurile arhetipale din el sunt adesea acoperite de alte conținuturi sau sunt întrerupte în legătura lor. Putem să dirijăm și să stăpânim în mare măsură conținuturile conștiinței noastre prin voința noastră; spre deosebire de aceasta, inconștientul este însă o ordine independentă de noi și neinfluențabilă de către noi, iar arhetipurile formează centrele sale de forță și câmpurile sale de forță. În sensul acestor forțe, conținuturile care cad în inconștient sunt supuse unei noi ordini *invizibile*, inaccesibilă cunoașterii conștiente, sunt deviate adesea în drumul lor, sunt transformate în aspectul și semnificația lor într-un mod adesea de neînțeles pentru noi. Această ordine internă absolută a inconștientului este cea care formează refugiul și ajutorul nostru în emoțiile, șocurile și incidentele vieții, dacă știm cum să „relaționăm" cu ea.[85] Așa

83 Cuvânt introductiv la cartea lui E. Harding **Frauen-Mysterien**, Rascher, Zürich, 1949, p. VIII.
84 Această diagramă este luată din raportul în limba engleză despre prelegerile ținute de Jung în 1934/1935 la ETH Zürich.
85 Pe această ordine internă a inconștientului sunt edificate, de exemplu, exercițiile yoga și efectele lor.



1 = suprafața conștiinței
2 = sfera în care începe să acționeze „ordinea internă"
3 = calea pe care o iau conținuturile când cad în inconștient
4 = arhetipurile și câmpurile lor de forțe magnetice, care deviază adesea conținuturile din drumul lor și le atrag spre ele
AA = zona în care evenimentul pur arhetipal este făcut invizibil prin evenimentul exterior; „modelul originar" este, ca să zicem așa, suprapus

devine și de înțeles că arhetipul poate modifica atitudinea noastră conștientă, ba chiar o poate inversa în opusul ei, ca de pildă atunci când îl recunoaștem în vis pe tatăl pe care-l idealizăm, ca om cu cap de animal și picioare de țap, ca Zeus ce inspiră teamă cu trăsnetul aruncat de zeul tunetului, iar pe femeia blândă pe care o iubim, ca bacantă etc., ca o dovadă a inconștientului „care avertizează" că pur și simplu „știe mai bine" și ar dori să salveze individul de la o evaluare greșită.

Arhetipurile se apropie și de ceea ce a înțeles Platon prin „idee". Doar că „ideea" poate fi înțeleasă la Platon exclusiv ca imagine primordială de cea mai mare desăvârșire „în sensul luminos", al cărui pandant întunecat nu mai este, ca „ideea",

îndepărtat, dispărut în lumea veșniciei, ci aparține celei a omenirii trecătoare; în timp ce, după concepția lui Jung, arhetipul, în structura sa bipolară, poartă în sine imanent atât latura întunecată, cât și latura luminoasă.

Jung numește arhetipurile și „organe sufletești"[86] sau, după Bergson, „les éternels increées". „Nucleul semnificației [lor] poate fi *circumscris*, dar nu și *descris*."[87] Căci „orice am spune despre arhetipuri, ele sunt intuitivizări sau concretizări care țin de conștiință"[88]. Și dacă am vrea să căutăm în continuare analogii, atunci ar trebui să ne referim și la „Gestalt"[*] în semnificația sa cea mai amplă, așa cum este înțeleasă astăzi de psihologia gestalt și cum a fost preluată și de biologie.[89] Arhetipurile sunt determinate formal, și nu din punctul de vedere al conținutului. „Forma lor — spune Jung — poate fi comparată cu sistemul de axe al unui cristal, care preformează într-o anumită măsură formarea cristalului în soluția-mamă, fără să posede el însuși o existență substanțială. Acest lucru apare abia în modul cristalizării ionilor și apoi a moleculelor. ... Sistemul de axe determină doar structura stereometrică, dar nu și forma concretă a cristalului individual. ... Același lucru e valabil pentru arhetip... posedă un nucleu de semnificație invariabil, care determină

---

86 **Despre psihologia arhetipului infans, ed. cit.**, vol. 1, p. 183.
87 **Ibid.**, p. 113 [citat din ibid., p. 179].
88 **Reflecții teoretice despre esența psihicului, ed. cit.**, vol. 8, p. 256.
* Cuvânt cu o paletă de sens foarte largă, traduceri aproximative fiind: formă, configurație, figură, structură, aspect, model, tipar, pattern. Pentru curentul respectiv din psihologie, cuvântul german, după cum se știe, a fost preluat ca atare: gestalt, gestaltism etc. (**N.t.**)
89 Relațiile dintre „Gestalt" și „arhetip" au fost cercetate amănunțit de către K.W. Bash în eseul său „Gestalt, Symbol und Archetypus" (Elveția, **Zeitschrift für Psychologie**, 1946, V, p. 2). V. și detalierile corespunzătoare ale autoarei în cartea **Komplex, Archetypus, Symbol**..., pp. 45 și urm. și 62 și urm.

modul său de apariție numai în principiu, nu și concret."[90,91] Asta înseamnă deci că arhetipul este, ca „sistem de axe" potențial, preexistent și imanent în tărâmul inconștient al psihicului. Soluția-mamă, care trebuie să cristalizeze experiența omenirii, reprezintă imaginile care se solidifică în acest sistem de axe și care se amplifică în inconștient în configurații tot mai pregnante și mai bogate în conținut. Așadar, imaginea nu este „produsă" atunci când se înalță, ci ea există deja în întuneric, unde se afla încă de pe vremea când îmbogățea, sub forma unei trăiri tipice de bază, tezaurul psihic al experiențelor omenirii și este iluminată, în măsura în care se ridică în conștiință, de o lumină crescândă, datorită căreia apare tot mai bine conturată, până la vizibilitatea completă a tuturor detaliilor sale. Acest proces de iluminare nu are numai o semnificație individuală, ci și una general umană. Cuvintele lui Nietzsche: „În somn și vis parcurgem întreaga perioadă de muncă a umanității anterioare"[92] și ale lui Jung: „Supoziția că și în psihologie ontogeneza corespunde filogenezei este de aceea justificată"[93] o confirmă. În sensul cercetării moderne a eredității, orientate după „teoria gestalt", am putea să spunem și că ceea ce se moștenește, și anume „formele" și condiționalitatea noastră ancorată structural, se percepe în „forme", atât în sens literal, cât și într-un sens pronunțat al totalității. Iar „forma nu are, de fapt, nevoie de interpretare, ea își reprezintă propriul înțeles"[94].

---

90 V. cu această analogie extrem de adecvată: „Rețeaua cristalină determină ce aspecte sunt posibile; mediul decide care dintre aceste posibilități se realizează." (J. Killian, **Der Kristall**, 1937.)

91 **Aspecte psihologice ale arhetipului mamei, ed. cit.**, vol. 1, p. 101.

92 Nietzsche, **Menschlich-Allzumenschliches [Omenesc, prea omenesc]**, vol. II (citat din Jung, **Simboluri ale transformării**, p. 35).

93 **Symbole der Wandlung**, ed. a 4-a, 1952, p. 35.

94 **Reflecții teoretice despre esența psihicului, ed. cit.**, vol. 8, p. 245.

Am putea desemna reprezentările arhetipale drept „autoreproduceri ale instinctelor" în psihic, drept procese psihice devenite imagini, drept modele originare ale comportamentelor omenești. Omul aristotelic ar spune: arhetipurile sunt reprezentări apărute din experiența cu tații *reali* și mamele *reale*. Omul platonician ar spune: din arhetipuri abia s-au făcut tați și mame, întrucât acelea sunt *imaginile primordiale*, modelele fenomenelor.[95] Arhetipurile sunt pentru individ existente *a priori*, sunt inerente inconștientului colectiv și de aceea sustrase devenirii și dispariției individuale. „Dacă structura psihică și elementele ei, arhetipurile, au luat ființă vreodată este o întrebare metafizică și nu se poate răspunde la ea [dinspre psihologie].[96]" „Arhetipul este metafizic, întrucât transcende conștiința"[97], el aparține în esența lui, conform lui Jung, domeniului „psihoid", adică asemănător psihicului. Arhetipul este, ca să zicem așa, „o prezență eternă, și se pune doar problema dacă o percepe sau nu conștiința"[98]. El poate să apară pe multe niveluri și planuri psihice, în cele mai diverse constelații, se adaptează în forma sa de apariție, în „aspectul" său, fiecărei situații în parte și totuși rămâne în structura și însemnătatea sa fundamentală același, este deci — ca o melodie — transpozabil.[99] O schemă care conține însă numai câteva dintre aspectele și manifestările înmiite, de exemplu, ale „femininului" va fi prezentată în continuare. „Forma" rămâne, conținutul se schimbă.

Cu cât un motiv arhetipal, respectiv o imagine arhetipală sunt mai sărăcăcioase sau mai nedeterminate în forma lor, cu

---

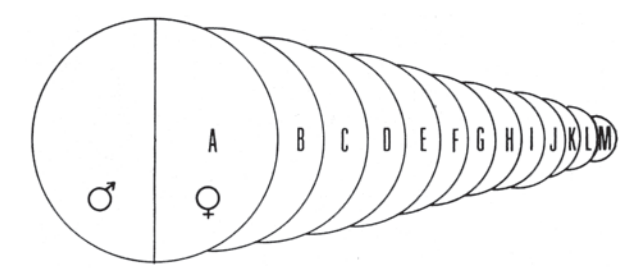
95 Kindertraumseminar, 1936–1937 (publ. în ediție restrânsă).
96 **Despre renaștere, ed. cit.**, vol. 1, p. 122.
97 Cuvânt-înainte la cartea lui E. Harding, **Frauen-Mysterien**, Zürich, 1949, p. IX.
98 **Psychologie und Alchemie,** p. 305.
99 Și aici se pot stabili punți către psihologia gestalt.

atât ar putea proveni dintr-un strat mai adânc al inconștientului colectiv, un strat în care simbolurile sunt mai întâi prezente numai ca „sistem de axe“, încă neumplute de niciun conținut individual, încă nediferențiate de precipitatul lanțului infinit al experienței individuale, deci, ca să zicem așa, o anticipează pe aceasta. Cu cât o problemă este mai condiționată temporal și personal, cu atât va fi mai strâns, mai detaliat și mai ferm conturat „veșmântul“ prin care este exprimat arhetipul; cu cât trebuie să ilustreze lucruri mai impersonale și mai generale, cu atât limbajul prezentării lui va fi mai vag sau mai simplu — căci și cosmosul este construit numai pe câteva legi fundamentale simple. Și, aidoma acestora, și o astfel de apariție arhaică va conține în sărăcia și simplitatea ei potențial toată multitudinea și toată bogăția vieții și lumii. Astfel, de pildă, arhetipul „mamă“ este preexistent și supraordonat, în sensul formal-structural menționat, oricărei manifestări a „maternului“. Este un nucleu de semnificație constant, care se poate umple cu toate aspectele și simbolurile „maternului“. Imaginea primordială a mamei și trăsăturile „Marii Mume“ cu toate caracteristicile-i paradoxale sunt în sufletul omenesc de astăzi aceleași ca și în vremurile mitice.[100] Diferențierea dintre Eu și „mamă“ stă la începutul oricărei conștientizări. Însă conștientizare[101] înseamnă: geneza lumii prin

[100] Această imagine primordială se află pe un plan diferit în psihicul bărbătesc și în cel femeiesc. Așa-numitul complex matern, în cercetarea căruia ne situăm încă la începuturi, este la bărbat o chestiune foarte dificilă, la femeie, în schimb, relativ necomplicată. În cazul complexului patern ar fi adesea tocmai invers.

[101] „Conștientizarea“, așa cum folosește Jung cuvântul, înseamnă mai mult decât pur și simplu „a percepe“, „a observa“, „a-și da seama/a realiza“. Nu are un obiect specific și se referă la dezvoltarea unei conștiințe mai profunde, mai intense și mai deschise și receptive, capabilă să sesizeze până la ultimul detaliu și să prelucreze ceea ce-i vine din lumea exterioară și din cea interioară. Astfel, în procesul analitic, conștientizarea, ca țel al evoluției personalității, nu înseamnă eventual o îndreptare spre predominarea unilaterală a conștiinței, spre ascuțirea ei în viața psihică a individului, ceea ce ar trebui considerat incompatibil cu echilibrul psihic și cu sănătatea psihică. Nu este, așadar,

DIAGRAMA XIV



Șirul dezvoltării „arhetipului femininului"

♂♀ = cele două sfere ale începutului primordial, pe care ni l-am putea imagina ca „bisexual":
♂ = *arhetipul masculinului*
♀ = *arhetipul femininului*

A = noaptea, tărâmul inconștient, elementul care primește etc.
B = marea, apa etc.
C = pământul, muntele etc.
D = pădurea, valea etc.
E = peștera, tărâmul de jos, adâncul etc.
F = balaurul, balena, păianjenul etc.
G = vrăjitoarea, zâna, fecioara divină, prințesa din basm etc.
H = casa, lada, coșul etc.
I = trandafirul, laleaua, pruna etc.
J = vaca, pisica etc.
K = străbunul
L = bunica
M = propria mamă (imaginea ei trebuie separată de arhetipurile care stau în spatele ei, pentru ca ea să poată fi percepută ca om, așa cum suntem noi înșine).

---

vorba despre o „conștiință" în sensul obișnuit al uzului limbii, nu este vorba despre acel domeniu al psihicului ce este cârmuit și dominat de rațional, ci, din contră, despre un fel de „conștiință mai înaltă", care întreține atât relația cu conținuturile psihice ale Eului, cât și, în același timp, legătura lor cu inconștientul. Această „conștiință mai înaltă" am putea și mai bine s-o numim, ce-i drept, o „conștiință **mai adâncă** și **mai vastă**", întrucât amplificarea și creșterea ei s-au produs prin stabilirea și menținerea unei legături ferme și lipsite de frecușuri cu adâncurile inconștientului și se bazează pe aceasta.

diferențiere. A crea conștiență, a formula idei, acesta este principiul patern al Logosului, care, într-o luptă nesfârșită, se smulge tot mereu din întunecimea primordială a pântecelui matern, din imperiul inconștientului. La început ambele au fost una și niciodată una nu poate să fie fără cealaltă, după cum lumina ar fi lipsită de sens într-o lume în care nu i s-ar opune întunericul. „Lumea există numai pentru că opozițiile ei se echilibrează."[102]

În limbajul inconștientului, care este un limbaj figurativ, arhetipurile apar în formă imagistică personificată sau simbolică. „Ceea ce enunță mereu un arhetip este în primul rând o asemănare din punctul de vedere al limbii. Dacă vorbește despre soare și îl identifică cu leul, regele, comoara apărată de balaur și puterea vindecătoare sau dătătoare de viață a omului, el nu este nici unul, nici celălalt, ci terțul necunoscut, care se exprimă mai mult sau mai puțin potrivit prin toate aceste asemănări, dar care — fapt ce este constant o supărare a intelectului — rămâne necunoscut și neformulabil... Nu trebuie să ne lăsăm niciun moment pradă iluziei că un arhetip ar putea fi explicat și rezolvat. Chiar și cea mai bună încercare explicativă nu este nimic altceva decât o traducere mai mult sau mai puțin fericită în alt limbaj de imagini."[103]

Numărul arhetipurilor alcătuiește conținutul propriu-zis al inconștientului colectiv. El este relativ limitat, căci corespunde „posibilităților trăirilor elementare tipice", a căror experiență ființa omenească a făcut-o dintotdeauna. Sensul lor constă pentru noi tocmai în acea „experiență primordială" pe care o înfățișează și o comunică. Motivele imaginilor arhetipale sunt aceleași în toate culturile, corespunzând acelei părți a structurii omului

---

[102] **Aspectele psihologice ale arhetipului mamei, ed. cit.**, vol. 1, p. 114.
[103] **Despre psihologia arhetipului infans, ed. cit.**, vol. 1, pp. 180 și 183.

care este condiționată filogenetic. Le regăsim în toate mitologiile, basmele, tradițiile religioase și misteriile. Ce sunt mitul „călătoriei nocturne pe mare", mitul „eroului pribeag" sau al „balaurului balenă" altceva decât știința noastră eternă, devenită imagine, despre apusul soarelui și renaștere? Prometeu, cel care a răpit focul, Hercule, cel care a ucis balaurii, numeroasele mituri ale creației, căderea în păcat, misteriile sacrificiale, nașterea feciorelnică, trădarea perfidă pe care o suferă eroul, îmbucătățirea lui Osiris și multe alte mituri și basme prezintă sub formă simbolic-imagistică procese psihice. Tot așa, figurile șarpelui, peștelui, sfinxului, animalelor folositoare, axei lumii, Marii Mume, ca și prințul fermecat, *puer aeternus*, magicianul, înțeleptul, paradisul etc. stau pentru anumite motive și conținuturi ale inconștientului colectiv.[104] În fiecare psihic individual în parte

---

104 Și la baza teoriilor diferiților gânditori, și mai ales ale psihologilor, putem recunoaște un arhetip predominant. Când Freud vede temeiul și începutul oricărui eveniment în sexualitate, iar Adler în năzuința spre putere, atunci și acestea sunt idei care dau expresie unui arhetip, așa cum le regăsim și la vechii filosofi sau în reprezentările gnostic-alchimice. Și teoria lui Jung se bizuie pe un arhetip, care se exprimă mai ales ca „tetrasomie", tetracorporalitatea — a se vedea teoria funcțiilor patrului, organizarea imagistică a tetradei, orientarea după cele patru puncte cardinale etc. Putem observa adesea cifra patru în dispunerea conținuturilor onirice. Probabil că răspândirea universală și însemnătatea magică a crucii sau a cercului împărțit în patru se explică tot din însușirea arhetipală a cuaternității (**Psychologie und Alchemie**, p. 209). Alături de cifra trei, care este, de asemenea, expresia unui arhetip și a fost considerată din vechine, mai cu seamă în religia creștină, un simbol al „spiritului abstract pur", Jung situează cifra patru drept un arhetip deosebit de important pentru psihic. Cu această a patra verigă, „spiritul pur" își capătă „corporalitatea" și, astfel, o formă de manifestare adecvată creației fizice. Patrul include în sine, pe lângă spiritul masculin, care reprezintă ca principiu patern doar una dintre jumătățile lumii, și un aspect feminin-corporal ca pol opus al său, care îl rotunjește pe cel dintâi într-un întreg. Astfel, și în simbolistica majorității culturilor, numerele impare sunt privite ca simboluri ale masculinului, iar cele pare, ca simboluri ale femininului. Ne-am putea imagina (aspect asupra căruia mi-a atras atenția K.W. Bash) că aici ar exista o legătură internă cu faptul că la masculul de, ca să zicem așa, orice tip biologic (și la om) cromozomii sunt desperecheați, la femelă în schimb, sunt împerecheați. — Jung spune: „Este un **lusus naturae** ciudat că materialul chimic principal de construcție al organismului fizic este carbonul caracterizat prin tetravalență,

ele se pot trezi la o viață nouă, își pot exercita efectul magic și se pot condensa într-un fel de „mitologie individuală"[105], care constituie o paralelă remarcabilă cu marile mitologii tradiționale ale tuturor popoarelor și timpurilor și ilustrează întru câtva, în devenirea lor, și geneza, esența și sensul lor, prezentându-le într-o lumină mai aprofundată.

Așadar, suma arhetipurilor înseamnă pentru Jung suma tuturor posibilităților latente ale psihicului omenesc: un material vast, inepuizabil de știință străveche despre corelațiile cele mai profunde dintre Dumnezeu, om și cosmos. A exploata acest material în psihicul propriu, a-l trezi la o nouă viață și a-l integra conștiinței înseamnă de aceea suspendarea singurătății individului și încadrarea lui în desfășurarea evenimentului etern. Și astfel, ceea ce s-a arătat aici devine mai mult decât cunoaștere și

iar «diamantul» este, după cum se știe, un cristal de carbon. Carbonul este negru, diamantul, «apa cea mai luminoasă». ... O atare analogie ar fi o regretabilă lipsă intelectuală de gust, dacă la fenomenul cuaternității ar fi vorba despre o simplă născocire a conștiinței, și nu despre o producție spontană a obiectiv-psihicului, a inconștientului." (**Psychologie und Alchemie**, p. 302).
Poate că este mai mult decât o simplă întâmplare că la o schimbare de epoci, care stă, datorită decoperirilor revoluționare din domeniul științelor naturii, mai ales al fizicii moderne, sub semnul trecerii de la „gândirea tridimensională" la cea „patrudimensională", direcția cea mai modernă a psihologiei abisale, psihologia analitică a lui C.G. Jung, și-a ales arhetipul tetradei ca noțiune structurală centrală a teoriei ei. Pentru fizica modernă a devenit necesar să introducă timpul ca a patra dimensiune, spre a putea ajunge la o viziune cuprinzătoare a totalității, față de cele trei dimensiuni spațiale cunoscute, ea ne apare drept ceva esențialmente diferit; tot așa și cea de-a patra funcție, cea „inferioară", este acel „cu totul altul", complet opus conștiinței, iar includerea și diferențierea ei sunt totuși — ca și luarea în considerare a timpului în fizică — indispensabile pentru o contemplare globală a psihicului. Chiar și numai prin aceste fundamentale elemente noi și concluziile ce rezultă de aici în concepția și tratamentul psihicului, psihologia jungiană se alătură deja acelor științe care sunt pe cale să transforme din temelii imaginea de până acum a lumii și să edifice după principii comune o lume viitoare.

105 Această expresie a fost folosită pentru prima dată de K. Kerényi în scrierea lui, „Über Ursprung und Gründung in der Mythologie", din **Einführung in das Wesen der Mythologie** (Amsterdam, 1941, p. 36).

psihologie. Devine teorie și drum. Arhetipul ca sursă originară a experienței general umane se află în inconștient, de unde intervine în forță în viața noastră. A-i soluționa proiecțiile, a-i ridica în conștiință conținuturile se constituie în sarcină și îndatorire.

În studiile lui despre „Sincronicitatea ca principiu al corelațiilor acauzale", Jung a atras atenția asupra unui aspect deosebit de semnificativ al eficacității arhetipurilor, ca un fel de ultim rod al cercetării sale. A aruncat astfel o nouă lumină asupra fenomenelor ESP (*extra-sensory perception*), explicabile până acum științific doar foarte nesatisfăcător, precum telepatia, clarviziunea, așa-numitele „minuni", și a făcut obiect de observație și cercetare științifică din întâmplări și trăiri ciudate, până acum neluate în considerare sau chiar negate, desemnate în general drept „coincidențe". El numește „sincronicitate" (spre deosebire de sincronism, respectiv concomitență) un principiu explicativ ce completează cauzalitatea și o definește drept „coincidență temporală între două sau mai multe evenimente neraportate cauzal unul la celălalt și care au un conținut semnificativ identic sau asemănător"[106], așa cum pot fi trăite ele, de exemplu, sub forma unei întâlniri între percepții interioare (presimțiri, vise, viziuni, idei subite etc.) și evenimente exterioare, fie că acestea rezidă în trecut, prezent sau viitor. La sincronicitate este vorba mai întâi numai despre un „factor formal", un „concept empiric", care postulează un principiu necesar unei cunoașteri cuprinzătoare și se „alătură, în calitate de al patrulea element, triadei recunoscute, formate din spațiu, timp și cauzalitate"[107]. Nașterea unor astfel de fenomene sincronistice o explică Jung prin „ceva ca o cunoaștere apriorică" existând și acționând în inconștient, care

---

[106] **Sincronicitatea ca principiu al corelațiilor acauzale, ed. cit.**, vol. 8, p. 506.
[107] **Ibid.**, p. 577.

se bazează pe o ordine de corespondență a microcosmosului cu macrocosmosul ce se sustrage bunului nostru plac, în care arhetipurile dețin rolul operațiunilor ordonatoare. În coincidența semnificativă a imaginii interioare cu un eveniment exterior, care constituie esența fenomenelor sincronistice, se evidențiază atât aspectul spiritual, cât și cel material-corporal al arhetipului. Arhetipul este și cel care prin încărcătura sa energetică înaltă, respectiv acțiunea sa numinoasă, produce acea emoționalitate accentuată în cel ce are parte de o trăire, respectiv îl transpune într-un *abaissement du niveau mental* parțial, care constituie premisa apariției și experimentării unor astfel de fenomene sincronistice. Am putea chiar spune ca Jung: „Arhetipul este forma recunoscută prin introspecție a faptului psihic aprioric de-a-fi-ordonat“[108]. Un șir de problematici de un tip nou devin actuale pornind de aici și așteaptă să fie cercetate și dezbătute în continuare.

„Arhetipurile au fost și sunt puteri sufletești ale vieții, care vor să fie luate în serios și au grijă, într-un mod curios, să capete valabilitate. Ele au fost mereu aducătoare de protecție și salvare, iar încălcarea lor are drept consecință bine cunoscutele «perils of the soul» din psihologia primitivilor. Ele sunt și stimulii infailibili ai tulburărilor nevrotice și chiar psihotice, căci se comportă la fel ca organe ale corpului sau sisteme funcționale organice neglijate sau maltratate.“[109]

Nu zadarnic au făcut dintotdeauna parte imaginile și trăirile arhetipale din conținutul și bunul cel mai valoros al tuturor religiilor de pe pământul nostru. Și cu toate că au fost adesea înveșmântate dogmatic și lipsite de forma lor originară, acționează și

---

[108] **Ibid.**, p. 583.
[109] **Despre psihologia arhetipului infans, ed. cit.**, vol. 1, pp. 179–180.

în ziua de azi în psihic, mai ales acolo unde credința religioasă este încă vie în om, cu întreaga forță elementară a conținutului lor încărcat de sens, fie că este vorba despre simbolul divinității ce moare și reînvie, despre misterul imaculatei concepții în creștinism, despre vălul mayei la indieni sau rugăciunea spre Răsărit la mohomedani. Numai acolo unde credința și dogma au încremenit în forme goale, ceea ce este cazul în cea mai mare parte în lumea noastră occidentală, supracivilizată și tehnicizată, stăpânită de rațiune, și-au pierdut și ele forța magică și au lăsat omul fără sprijin și neajutorat, pradă nedreptăților din afară și din interior.

Sensul și țelul psihologiei lui Jung sunt să suprime singurătatea și dezorientarea omului modern, să faciliteze canalizarea lui în marele flux al vieții, să-l ajute să-și atingă totalitatea, care, prin știință și dorință, reface legătura dintre latura luminoasă a conștiinței sale și cea întunecată a inconștientului.

A arăta acest drum — și instrumentele și mijloacele de care se folosește Jung — este una dintre sarcinile principale ale acestei cărți. Însă pentru înțelegerea tuturor premiselor mai trebuie abordată înainte pe scurt a doua parte a teoriei, „dinamica psihicului".

Legile proceselor psihice

Conceptul de libido

Jung concepe sistemul psihic total drept ceva ce se găsește într-o permanentă mișcare energetică, el înțelegând prin energie psihică *ansamblul* acelei forțe care străbate și leagă între ele toate formele și activitățile acestui sistem psihic. Această energie psihică o numește libido[110]. El nu este nimic altceva decât intensitatea procesului psihic, *valoarea* sa *psihologică,* determinabilă numai pe baza acțiunilor și efectelor psihice. Conceptul de libido este folosit aici ca și expresia analoagă „energie" în fizică, așadar ca abstracțiune, care exprimă reacții dinamice și se bazează pe un postulat teoretic, ce se confirmă în experiență.[111]

110 Vedem că Jung conferă conceptului de „libido", prin care Freud desemnează forța motrice sexuală a omului în sensul ei mai restrâns și mai larg, un cu totul alt conținut semantic, mult mai cuprinzător — o deosebire căreia, din păcate, i se acordă chiar și în cercurile de specialitate o prea mică atenție.

111 Pentru a preîntâmpina niște înțelegeri greșite care tot apar, voi sublinia de la bun început că aici este vorba despre ceva principial diferit de conceptul aristotelic de energie; deci nu despre energie ca „principiu formator", ci despre un concept așa cum este folosit în mod similar și în fizică, drept care Jung îl numește, pentru a-l distinge în cadrul domeniului psihologiei, cu un termen de specialitate, și anume „libido". Deci, atunci când Jung presupune un „libido nediferențiat", aceasta **nu este o premisă** din care ar reieși ceva, ci un rezultat al experienței. Conceptul de energie nu are nimic de-a face cu metafizica, întrucât el este numai un jeton al rațiunii, care ordonează astfel **experiențele**; în mod asemănător se întâmplă cu conceptul de libido al psihologiei lui Jung.

Forța psihică și energia psihică trebuie deosebite neapărat între ele. Acest lucru este indispensabil conceptual, „căci energia este, de fapt, o noțiune care nu există obiectiv în fenomen, ci este întotdeauna dată pe baza specifică a experienței, adică în experiență energia există întotdeauna ca mișcare și forță, dacă e actuală, ca stare sau condiție, dacă e potențială“[112]. Actualizată, energia psihică apare mereu în fenomenele specifice ale psihicului, ca pulsiune, dorință, voință, afect, randament etc. Dacă este însă prezentă doar potențial, atunci ea apare în realizări, posibilități, disponibilități, atitudini etc. specifice.[113] „Dacă ne situăm pe terenul științific al lui common sense și ne abținem de la orice considerații filosofice prea extinse, cel mai bun lucru pe care îl putem face e să concepem procesul psihic pur și simplu ca proces vital. Astfel lărgim noțiunea îngustă de energie psihică până la aceea mai largă de energie a vieții, care subsumează ca pe o specificare așa-numita energie psihică. ... Noțiunea de energie a vieții nu are nimic de-a face cu așa-numita forță vitală. ... Am propus ca energia vitală acceptată ipotetic, și ținând seamă de utilizarea ei deliberat psihologică, să se numească libido și astfel să se diferențieze de noțiunea universală de energie, cu păstrarea privilegiului biologic și psihologic al formării unei noțiuni proprii.“[114]

„Energia“ este metafizică numai atunci când nu mai e o noțiune a experienței, ci când este gândită, de exemplu, ca temelie a lumii sau ca substanță, ca la moniști. Când empiricul spune „energie“, el nu stabilește nimic, ci energia îi este deja presupusă prin faptele pe care le găsește existente. Căci există două tipuri de „concepte“: în primul rând, conceptul presupus ca idee (ca model), un astfel de concept fiind, de pildă, conceptul aristotelic, respectiv scolastic de „energie“; și în al doilea rând, conceptul empiric ca principiu ordonator suplimentar, pentru care conceptul jungian de „libido“ este un exemplu.

112 **Despre energetica sufletului, ed. cit.**, vol. 8, p. 27.

113 „Voința“ este, de exemplu, un caz specific de energie psihică **direcționată**, ghidată de conștiință. V. nota 35.

114 **Ibid.**, p. 29.

Prin urmare, pentru Jung structura psihicului nu este statică, ci *dinamică*. Așa cum compunerea și descompunerea celulelor țin bugetul fizic al organismului în echilibru, așa determină și — făcând o comparație grosolană — energia psihică relațiile respective dintre diferitele realități psihice, iar toate tulburările duc în evoluția lor la fenomene patologice. Abordarea energetică a evenimentului este o viziune orientată spre scop, față de cea mecanicistă, care este cauzală. Totuși această concepție finală nu este absolută, unică, întrucât Jung face uz, după cum se va vedea, de toate abordările posibile aici. Dar ea își pune amprenta asupra energeticii și este cuprinsă în legea ei fundamentală, legea *opoziției necesare*, după care trebuie să se deruleze tot ce este psihic.

Structura contrariilor

Problema opoziției este pentru Jung o lege inerentă naturii umane. „Psihicul este un sistem cu autoreglare." Și: „Fără opoziție nu există nici echilibru și nici sistem cu autoreglare."[115] Heraclit a descoperit legea psihologică cea mai minunată dintre toate, și anume funcția reglatoare a contrariilor. A numit-o *enantiodromie*, prin care a înțeles că totul curge odată și-odată în opusul său. „Trecerea de la dimineață la după-amiază este o *revalorificare a unor valori anterioare*. Se impune necesitatea de a înțelege valoarea contrariului idealurilor anterioare, de a percepe eroarea convingerilor de până acum... E o eroare fundamentală să se creadă că, dacă vedem nonvaloarea într-o valoare sau neadevărul într-un adevăr, atunci valoarea sau adevărul se anulează. Ele nu devin astfel decât relative. *Toate lucrurile*

115 **Despre psihologia inconștientului, ed. cit.**, vol. 7, p. 76.

omenești sunt relative deoarece toate se sprijină pe opoziție interioară, căci toate sunt fenomene energetice. Energia se sprijină însă în mod necesar pe o opoziție precedentă, fără de care nu poate să existe. Întotdeauna trebuie să existe înalt și adânc, fierbinte și rece etc. pentru ca să poată avea loc procesul de compensare, care este tocmai energia. ... Nu o conversie în contrariu ..., ci *o conservare a valorilor precedente cu recunoașterea contrariului lor*»[116] este țelul dorit.

Tot ce s-a spus până acum despre structura psihicului — deci funcții, atitudini, relația conștiinței cu inconștientul ș.a.m.d. — fusese deja privit sub aspectul acestei legi a opoziției, alcătuită din poziții care se comportă reciproc complementar, respectiv compensator.[117] Dar această lege acționează și în fiecare dintre sistemele parțiale, iar opozițiile alternează mereu; astfel, de pildă, dacă inconștientul este lăsat total în seama cursului său natural, conținuturi pozitive urmează celor negative și invers. Dacă este vorba despre o imagine fantasmatică ce înfățișează principiul luminos al acesteia, îi urmează fără îndoială o reprezentare a principiului întunecat. De exemplu, în conștiință apar, după un mare travaliu pozitiv de gândire, adesea reacții afective de tip negativ etc. Aceste relații sunt reglate între ele și sunt menținute într-o permanentă tensiune vie prin mișcările și transformările energiei psihice. Căci toate aceste perechi de contrarii sunt gândite ca niște contrarii nu numai după conținutul lor, ci și privitor la intensitatea lor energetică. Am putea ilustra cel mai bine repartizarea încărcării lor cu energie prin imaginea vaselor comunicante. Doar că trebuie să ne reprezentăm această imagine transpusă asupra psihicului total ca foarte complicată, având în vedere că

---

116 **Ibid.**, pp. 91, 92.
117 V. p. 105.

aici este vorba despre un sistem coerent, relativ închis, ce cuprinde la rândul său multe subsisteme de astfel de vase comunicante. În acest sistem total *cantitatea de energie este* — până într-un anumit grad — *constantă și numai repartizarea ei este variabilă*.

Legea fizică a conservării energiei și reprezentarea platoniciană despre „suflet ca fiind ceea ce se mișcă singur" sunt foarte apropiate din punct de vedere arhetipal. „Nicio valoare sufletească nu poate dispărea fără să fie înlocuită printr-o valoare echivalentă."[118] Căci legea conservării energiei are efect nu numai între perechile de contrarii conștiință–inconștient, ci și asupra fiecărui element, respectiv conținut al conștiinței sau inconștientului în parte, deoarece investirea unui element cu energie trebuie, desigur, să ducă la scăderea de energie din încărcătura celuilalt element contrar aferent.

„*Ideea de energie și conservare a ei trebuie să fie o imagine primordială existentă latent în conștiința colectivă*. Această concluzie ne obligă firește la a dovedi că o astfel de imagine primordială a existat cu adevărat în istoria ideilor și că a fost eficientă de-a lungul mileniilor. Această dovadă se poate efectiv aduce fără dificultate. Cele mai primitive religii din cele mai diferite locuri de pe pământ se întemeiază pe această imagine. Sunt așa-numitele *religii dinamistice*, a căror unică și hotărâtoare idee este că există o forță magică general răspândită, în jurul căreia se rotesc toate... După vechea concepție, sufletul însuși este această forță; în ideea de nemurire stă *conservarea* ei, iar în concepția budistă și primitivă a metempsihozei stă *capacitatea ei nelimitată de transformare în condiții de conservare constantă*."[119]

---

[118] **Problema sufletului la omul modern**, apărută în **ed. Jung cit.**, 2011, în vol. 10, **Civilizația în tranziție**, trad. Adela Motoc și Christina Ștefănescu, p. 102.
[119] **Despre psihologia inconștientului, ed. cit.**, vol. 7, pp. 84–85.

Din legea energiei rezultă că energia este capabilă să se *deplaseze*, să curgă, ca urmare a unei înclinări naturale, de la un membru al perechii de contrarii la celălalt. Asta înseamnă, de exemplu, că investirea cu energie a inconștientului crește în măsura în care conștiința pierde din energie. Apoi, energia poate să fie ghidată, printr-un act de voință direcționat, de la un opus la altul, deci să fie *transformată* în modul ei de apariție și de acțiune, ceea ce s-ar numi, de pildă, în terminologie freudiană „sublimare"; facem delimitarea că, în concepția lui Freud, este întotdeauna vorba despre „energie sexuală" care este astfel transformată.

Mișcarea energetică survine exclusiv atunci când există o înclinare, o diferență de potențial — exprimată psihologic tocmai în perechile de contrarii. Astfel se explică și fenomenul stazei drept cauză a simptomelor și complexelor nevrotice și tot așa, în condițiile golirii totale a uneia dintre părți, dezmembrarea perechilor de contrarii, un fenomen care se poate manifesta în tot felul de tulburări psihice, începând cu o nevroză mai ușoară și până la disocierea completă, la clivajul individului. Căci în sensul conservării energiei, în cazul pierderii energetice din conștiință, trece energie în inconștient, căruia îi însuflețește conținuturile — refulări, complexe, arhetipuri etc.; acestea pornesc apoi o viață proprie și, izbucnind în conștiință, pot produce tulburări, nevroze și psihoze.

Dar la fel de periculoasă ca această distribuire extrem de unilaterală este și una foarte uniformă. Aici acționează legea *entropiei* într-un mod similar felului în care se prezintă ea în fizică. Principiul fizic al entropiei spune, exprimat succint și

simplificat, că la lucrul mecanic realizat se pierde căldură, adică mișcarea ordonată se transformă în una neordonată, dispersată, care nu mai poate fi preschimbată în lucru mecanic. Întrucât mișcarea se bazează pe înclinări, prin care se pierde însă tot mai mult potențial, energia tinde inevitabil spre o compensare, care, fiind o moarte prin căldură sau frig, ar trebui să ducă la stagnarea totală.[120] Întrucât experienței noastre îi sunt accesibile numai niște sisteme *relativ* închise, nu avem nicăieri prilejul să observăm entropia psihologică absolută, care ar putea să apară doar într-un sistem total închis. Dar cu cât este mai puternică separarea reciprocă a sistemelor psihice parțiale, respectiv cu cât sunt polii mai despărțiți și este mai mare tensiunea dintre ei, cu atât mai mult se impune și fenomenul entropiei (v. atitudinea rigidă, catatonică a multor bolnavi psihic, lipsa lor de contact, apatia și aparenta golire a Eului etc.). Noi vedem tot mereu cum această lege se afirmă în psihic într-o formă relativă. „Dacă sunt depășite, cele mai grele conflicte lasă în urmă o siguranță și o liniște sau o distrugere care aproape nu mai poate fi tulburată, respectiv vindecată, și invers, sunt necesare tocmai cele mai mari contraste și conflagrația lor spre a obține rezultate valoroase și durabile... Se vorbește de «convingere fermă“ ... etc. Acesta constituie punctul de vedere involuntar energetic pe care îl are fiecare.“[121]

Ireversibilitatea care caracterizează în natura neînsuflețită procesele energetice poate fi suspendată doar prin intervenția artificială, de pildă, prin tehnică și mașini, în derularea naturală

---

120 Prin această lege se determină în fizică direcția timpului și ireversibilitatea evenimentului. Nu putem intra aici în detalii în legătură cu posibilele implicații — care survin în alte domenii — pe care le atrage după sine luarea în considerare a probabilității în această lege fizică.

121 **Despre energetica sufletului, ed. cit.**, vol. 8, pp. 39–40.

a procesului, constrângându-l pe acesta să se inverseze. În sistemul psihic, aptă să producă inversarea, prin libertatea intervenției ei, este conștiința. Ține de esența creatoare a psihicului că intervențiile în simplul proces natural alcătuiesc structura lui. Crearea conștiinței și posibilitatea diferențierii și lărgirii conștiinței sunt intervenția lui cardinală[122], iar dirijarea și forțarea naturii, condiția capacității lui.

Progresie și regresie

Mișcarea energetică este *direcționată* și, în mod corespunzător, distingem o *mișcare progresivă* și una *regresivă* — în succesiune temporală.[123] Mișcarea progresivă este un proces care își capătă direcția prin conștiință și constă într-o continuă și nestingherită „înaintare a procesului de adaptare la cerințele conștiente de viață și în diferențierea, necesară aici, a tipului atitudinal și funcțional“[124]. În acest sens este fundamentală rezolvarea adecvată a conflictelor și deciziilor de tot felul prin atragerea, deci coordonarea contrariilor. Mișcarea regresivă apare atunci când, prin eșecul adaptării conștiente și al intensificării astfel provocate a inconștientului sau eventual prin refulare etc., se produce o acumulare de energie unilaterală, dar inevitabilă conform naturii ei speciale, conținuturile inconștientului fiind în consecință investite și amplificate peste măsură cu energie. În cazul în care conștiința nu intervine la

---

[122] Toni Wolff, **Studien**..., I, p. 188.

[123] Este vorba despre „mișcări vitale“, care nu trebuie confundate cu „evoluție“ sau „involuție“. Le-am putea desemna mai degrabă cu cuvintele „diastolă“ și „sistolă“. „Diastola este extraversia răspândită în univers a libidoului. Sistola este concentrarea acestuia asupra individului, monada.“ **Despre energetica sufletului, ed. cit**., vol. 8, p. 51, nota 49.

[124] Toni Wolff, **Studien**..., I, p. 194.

timp, să arunce într-o regresie parțială, aceasta poate arunca individul înapoi pe o treaptă anterioară a dezvoltării, poate să provoace nevroze sau, dacă are loc o inversare totală și conținuturile inconștiente inundă conștiința, să ducă la o psihoză. Însă nu trebuie să ne imaginăm progresia și regresia numai în formele extreme menționate, căci ele fac parte din viața noastră cotidiană, cu nenumăratele lor schimbări mici și mari, importante și neînsemnate. Atenția, respectiv orice efort psihic, deliberate și urmărind un scop, orice act de voință conștient sunt o expresie a progresiei energiei, orice oboseală, orice neatenție, orice reacție emoțională, ba în primul rând însuși somnul sunt o expresie a regresiei.

Noțiunile progresie și regresie nu ar trebui — cum se întâmplă de cele mai multe ori — să fie prevăzute doar cu semn pozitiv, respectiv negativ de evaluare. Căci și regresia își capătă în sistemul ideatic jungian, spre deosebire de concepția lui Freud, valoarea pozitivă. Progresia se bazează pe necesitatea adaptării la exterior și regresia pe necesitatea adaptării la interior, deci la concordanța cu propria lege lăuntrică a individului.[125] De aceea, ambele sunt forme de experiență, la fel de necesare, ale unor procese psihice naturale. „Se ridică acum întrebarea dacă procesul progresiei și cel al regresiei trebuie interpretate energetic: e fără îndoială limpede că, în cazul progresiei și cel al regresiei, e vorba de procese energetice."[126] Și astfel, ce-i drept, regresia poate să fie în anumite condiții, în psihicul individual, un simptom perturbator, dar și calea pentru a realiza un echilibru, ba mai mult, pentru a lărgi psihicul. Căci regresia este cea care — de exemplu, în vis —, animând imaginile din inconștient, le aduce

---

[125] **Despre energetica sufletului, ed. cit.**, vol. 8, p. 51.
[126] **Ibid.**, p. 52.

la suprafață și înlesnește o îmbogățire a conștiinței, pentru că ea conține simultan, chiar dacă în formă nediferențiată, germenii unei noi sănătăți psihice, ridicând tocmai acele conținuturi inconștiente care, acționând ca „transformatori de energie“, sunt tot mereu capabile să transforme direcția evenimentului psihic într-o progresie.

Intensitate valorică și constelație

Pe lângă succesiunea temporală, adică mișcarea procesului energetic — iar libidoul se mișcă nu numai înainte și înapoi, progresiv și regresiv, ci și înăuntru și în afară, deci corespunzând extraversiei și introversiei —, a doua caracteristică importantă a acestui proces este *intensitatea* lui *valorică*. Forma specifică de manifestare a energiei în psihic este imaginea, înălțată prin forța formatoare a „imaginatio“, a fanteziei creatoare, din materialul inconștientului colectiv, al obiectiv-psihicului. Această activitate creatoare dinamică a psihicului este locul de comutare[127] dintre haosul conținuturilor inconștiente și aparițiile lor devenite imagini, așa cum ies la iveală în vis, în fantasme și viziuni, ca și în orice tip de artă creatoare. Ea determină la urma urmei și încărcătura de sens a imaginilor, care poate fi echivalată cu „intensitatea valorică“, această încărcătură de sens a imaginilor, deci conținutul lor de sens, fiind măsurat după *constelația* în care apare fiecare imagine în parte în cazul individual.[128] Prin constelație se înțelege aici *valoarea pozițională* a unei imagini în cadrul contextului care o înconjoară. Căci, de pildă în vis, există întotdeauna mai multe elemente cărora le

---

[127] „Mașina psihologică ce transformă energia este **simbolul**“, spune Jung. **Ibid**., p. 60.
[128] V. și „Condiționalismul“, pp. 124 și urm.

revine, după valoarea lor pozițională, de fiecare dată o altă semnificație. Astfel, aceeași imagine, respectiv același motiv imagistic poate să apară o dată ca figură secundară, altă dată ca figură centrală, ca purtător propriu-zis al complexului; simbolul „mamă“ va fi, de pildă, mai investit cu energie într-un psihic care suferă de un complex matern, va avea o altă valoare pozițională, o intensitate valorică mai mare, decât la un individ care suferă de un complex patern.

Direcția și intensitatea se corelează în procesul energetic, ele se condiționează reciproc; căci înclinarea care face posibile cursul și direcția mișcării energiei se realizează tocmai prin diversitatea investiției energetice a fenomenelor psihice, respectiv prin diversitatea semnificației pe care o au de fiecare dată conținuturile lor pentru individ.

Conceptul de libido sau energie psihică, așa cum este el folosit de către Jung, este de-a dreptul premisa și directiva vieții psihice. El folosește la descrierea corectă a proceselor reale din psihic și a corelațiilor lor. Nu are însă nimic de-a face cu întrebarea dacă există cumva o forță psihică specifică sau nu.

Dacă vrem să descriem viața psihicului, procesele și fenomenele sale, o putem face din trei perspective: o dată dinspre caracteristicile lor structurale, așa cum am încercat în primul capitol, apoi dinspre aspectul lor funcțional, corespunzător teoriei libidoului, și în al treilea rând dinspre conținuturile lor, așa cum ne apar în munca psihoterapeutică, respectiv în confruntarea cu aceste conținuturi, problemă despre care va relata următorul capitol.

Aplicarea practică a teoriei lui Jung

Aspectul dublu al psihologiei jungiene

Psihoterapia jungiană nu este o metodă analitică în sensul obișnuit al acestui concept, cu toate că respectă strict premisele medicale, științifice și confirmate experimental ale tuturor cercetărilor competente. *Ea este un „drum al tămăduirii" în sensul deplin al cuvântului*. Are toate condițiile preliminare pentru a vindeca omul de suferințele sale psihice și de cele psihogene legate de ele. Posedă toate instrumentele pentru a suprima tulburarea psihică cea mai neînsemnată, punctul de pornire al nevrozei, precum și pentru a preîntâmpina cu succes evoluțiile cele mai complicate și cu urmări dintre cele mai grave, ale bolilor sufletești. Dar în plus, ea știe drumul și are mijloacele pentru a-l conduce pe omul individual spre „vindecarea" sa, spre acea cunoaștere și desăvârșire a propriei persoane care au fost dintotdeauna scopul și țelul întregii strădanii spirituale. Acest drum se sustrage conform naturii sale tuturor explicațiilor abstracte. Căci cu înțelegerea și explicația teoretică putem aprecia edificiul ideatic al lui Jung numai până la un anumit punct; pentru a-l înțelege în totalitate, trebuie să fi experimentat pe propria persoană efectul său viu. Însă la acesta putem doar să facem referire, așa ca la

orice „eveniment“ care-l transformă pe om. Poate fi doar trăit sau, mai corect spus, „suportat“, ca „vindecare a sufletului“. Și acest drum este, ca orice trăire psihică, experiența cea mai personală. Tocmai subiectivitatea lui este adevărul lui cel mai eficient. Această experiență a psihicului este unică, oricât de des se repetă, și se deschide înțelegerii raționale numai în cadrul acestor limite subiective ale sale.

Psihoterapiei jungiene îi revine deci, pe lângă aspectul eficient medical, și o capacitate de îndrumare a sufletului, educativă și formatoare de personalitate. Ambele drumuri pot să fie, dar nu trebuie să fie, abordate simultan. Ține desigur de natura lucrurilor că numai puțini sunt dispuși și meniți să pășească pe un „drum al vindecării“ și chiar și „acești puțini pășesc pe această cale doar din constrângere interioară, spre a nu spune din nevoie, căci calea e îngustă ca o lamă de cuțit“[129].

Pentru varietatea infinită a suferinzilor care se încredințează terapiei lui, Jung nici nu a întocmit o rețetă general valabilă. Metoda aplicată și intensitatea ei se schimbă în funcție de condițiile cazului concret, de capacitățile psihice și de constituția și felul de a fi al pacientului. Jung recunoaște rolul decisiv pe care îl joacă la om sexualitatea și aspirația către putere. În consecință, există numeroase cazuri la care suferința trebuie dedusă din tulburări cauzate de unul dintre acești factori motrice, care trebuie de aceea abordate din perspectivă freudiană, respectiv adleriană. Dar, în vreme ce pentru Freud funcționează ca principiu explicativ în primul rând principiul plăcerii, iar pentru Adler, voința de putere, Jung mai vede pe lângă aceștia și alți factori, la fel de esențiali în calitate de elemente în mișcare ale psihicului, și de aceea respinge hotărât postulatul de a atribui în toate

[129] **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 270.

tulburările psihice un singur factor motrice. Pe lângă acești doi factori, desigur importanți, mai există pentru el și alți factori, foarte însemnați, în primul rând acela atribuit *exclusiv omului:* necesitatea spirituală și religioasă, înnăscută psihicului. Această concepție a lui Jung este o componentă decisivă a teoriei lui, care o distinge față de toate celelalte teorii și îi determină orientarea prospectiv-sintetică. Întrucât *„spiritualul apare în psihic și ca o pulsiune,* da, ca o adevărată pasiune. ... El nu este un derivat al altei pulsiuni, așa cum ar vrea psihologia pulsională să fie, ci *un principiu sui generis, anume forma indispensabilă a forței pulsionale*."[130]

Astfel, la Jung, lumii pulsiunilor naturale, naturii biologice primordiale din noi, îi este dat de la bun început un pol opus de același rang, care formează această natură primordială, o modelează și o dezvoltă și care este propriu numai omului. Polimorfismul naturii pulsionale primitive și drumul formării personalității reprezintă o pereche de contrarii numite: natură și spirit. Această pereche de contrarii nu este doar expresia veșnică, ci eventual și temelia acelei tensiuni din care izvorăște energia psihică.[131] Reprezintă într-un fel cele două tonuri de bază pe care se construiește structura contrapunctică, larg ramificată a psihicului. „Din unghiul de vedere al acestui mod de a considera lucrurile, procesele psihice apar ca o echilibrare energetică între spirit și pulsiune, împrejurare în care pentru început nu e clar dacă un proces poate fi numit spiritual sau pulsional. Această evaluare sau interpretare depinde de punctul de vedere al conștiinței sau de starea de conștiință. ... Procesele psihice se comportă ca o scală" care glisează de-a lungul conștiinței.

---

130 **Despre energetica sufletului, ed. cit.**, vol. 8, p. 74.
131 **Ibid.**, p. 93.

„Aceasta se află fie în apropierea proceselor pulsionale, și atunci intră sub influența lor, fie se apropie de celălalt capăt, în care predomină spiritul, și asimilează chiar procesele pulsionale opuse."[132]

Noțiunile „natură" și „spirit" nu trebuie totuși înțelese aici în același sens în care se folosesc de obicei în filosofie. Jung utilizează conceptul „pulsiune" care, de altfel, nu apare încă nicăieri clar definit, întotdeauna în sensul „unei acțiuni sau al unui eveniment pulsional", adică al unei funcționări autonome, fără motivație conștientă. De aceea și înțelege prin „tensiunea" dintre natură și spirit în esență „o opoziție ocazională între conștiință și inconștient, adică pulsionalul", întrucât numai cel din urmă conflict se poate dovedi empiric. „În reprezentarea arhetipală și în senzația instinctuală, spiritul și materia se opun în plan psihic. Materia, ca și spiritul, apar în sfera sufletească drept însușiri definitorii ale conținuturilor conștiinței. Natura lor ultimă este transcendentală, adică neintuitivă, psihicul și conținuturile sale reprezentând singura realitate care ne este dată în chip nemijlocit."[133]

Relația cu științele exacte

Ne aflăm aici într-un punct decisiv, care dă întregii teorii a lui Jung direcție, nuanțare și profunzime și face din ea acel sistem lipsit de prejudecăți, care nu se închide afluxului de problematici noi ce rezultă de la sine la descoperirea unui teren psihic virgin. Cititorul atent va crede că observă în cărțile lui Jung contradicții conceptuale. Însă cunoașterea psihicului trebuie să redea

---

132 **Reflecții teoretice despre esența psihicului, ed. cit.**, vol. 8, pp. 248–249.
133 **Ibid.**, p. 258.

faptele așa cum le găsește. Iar ea nu le găsește ca pe o situație sau-sau, ci, așa cum spunea odată Jung, ca pe o situație „atât-cât și". Iar astfel, și cercetarea jungiană a adevărului este cunoaștere și descoperire totodată.

Dacă apare aici, ca un reproș mai mare sau mai mic la adresa lui Jung, cuvântul „mistic", acest lucru dovedește doar că se uită total că cea mai strictă dintre științele moderne, fizica teoretică în forma ei actuală, nu este nici mai mistică, nici mai puțin mistică decât teoria lui Jung, care are analogiile cele mai apropiate de ea. Ceea ce se cheamă în psihologia lui Jung o contradicție în întreaga fizică teoretică de azi este susținută ca o situație de tipul „sau și sau" a dualismului, care trebuie să se afirme adesea numai cu ajutorul construcțiilor logice celor mai îndrăznețe, pur și simplu pentru că realitatea o impune. Acest dualism devine vizibil la formarea conceptelor în fizica modernă atunci când trebuie, de exemplu, lucrat cu ipoteze contradictorii despre natura luminii (ca undă sau corpuscul)[134] sau când toate încercările de a unifica, ireproșabil din punct de vedere logic, teoria câmpurilor relativiste și teoria cuantică eșuează. Totuși nimeni nu-i va reproșa fizicianului modern o lipsă de capacitate și ordine logică, pe motiv că natura aparent antilogică a faptelor fizice duce la o recunoaștere a ceea ce nu poate fi unificat, ba chiar a paradoxalului; desigur nu fără speranța și efortul de a obține totuși unirea.

Greutatea constă și pentru psihologie în aceea că, pornind de la empirism și nepărăsindu-l, ea pătrunde într-un domeniu în care expresia verbală provenind din experiență este firește neadecvată și trebuie să rămână la nivel de simplă încercare. În

[134] „Există nu doar posibilitatea, ci chiar o anume probabilitate ca materia și psihicul să fie două aspecte diferite ale unuia și aceluiași lucru", constată Jung într-un mod paralel cu aceasta. **Ibid.**, p. 257.

acest sens, Jung este la fel de puțin „metafizician“ pe cât a fost vreodată om al științelor naturii, căci și afirmațiile sale vizează întotdeauna numai cele obținute și găsite în mod empiric și se limitează strict la ceea ce este sesizabil empiric. Aici însă, într-un mod nediferit de cel al științelor moderne ale naturii, există o graniță unde empirismul încetează și începe metafizica. Mărturisirile lui Planck, Hartmann, Uexküll, Eddington, Jeans ș.a. o dovedesc toate. Desigur, domeniul empiric făcut accesibil în psihologia jungiană, cercetat după niște criterii anume și prelucrat sistematic-științific, se sustrage deja, conform naturii sale, unui fel științific obișnuit de a privi lucrurile în sensul de până acum și cerinței științifice de înțelegere abstract conceptuală a ceea ce trebuie exprimat. Remarcăm tangențial că și în științele moderne exacte numai cea mai progresistă știință din punct de vedere noțional (căci este relativ cea mai ușoară, fizica) are posibilitatea să exprime ipotezele ei îndrăznețe, ce nu mai pot fi verificate prin nicio concepție, în limbajul pur, lipsit de asocieri al matematicii.

Astfel, fiecare psihologie abisală modernă are în ultimă instanță un cap de Ianus, un chip dublu, dintre care unul este întors spre experiența vie, spre trăire, iar celălalt, spre gândirea abstractă, spre cunoaștere. Nu în mod întâmplător, din această cauză atâția dintre gânditorii cei mai abisali, care au trăit în lumea conceptuală și verbală a Europei — fie Pascal, Kierkegaard sau Jung — au trebuit să ajungă în mod necesar și rodnic la paradoxuri, atunci când s-au preocupat de probleme care nu tratează un domeniu univoc, ci natura cu dublu sens, cu dublu chip a psihicului.

Marele progres al lui Jung și îndreptățirea pentru termenul de „sinteză“, așa cum îl înțelege el, rezidă tocmai în acea ieșire

din gândirea cauzală univocă a vechii psihologii — și anume în cunoașterea că spiritul nu trebuie privit ca simplu epifenomen, ca „sublimare“, ci ca principiu *sui generis,* ca principiu formator și astfel suprem, prin care este posibilă forma, în mod psihic și poate și fizic.**[135]** Fără a căuta aici în mod pripit paralele, atragem atenția că tocmai conceptul de cauzalitate și straniile sale dificultăți logice în fața experiențelor noi au dus la tensiunea revoluționară din fizică. Discuția modernă despre conceptul de cauzalitate a arătat, referitor la „cauzalul în sensul mai restrâns“, că este imposibil de reprezentat relația cauzală drept cauză și efect, ci că prin aceasta am putea înțelege *numai* „succesiune“. Jung a remarcat deja cu vreo douăzeci și cinci de ani în urmă că în psihologie nu o poți scoate la capăt cu conceptul de cauzalitate așa cum este el întrebuințat în general în știință. În Cuvântul său înainte la „Collected Papers on Analytical Psychology“**[136]** el spunea

---

[135] „Lumea microfizică a atomului are caracteristici a căror înrudire cu psihicul l-a izbit și pe fizician“, remarcă Jung (**Psihologia analitică și educația, ed. cit**., vol. 17, p. 99). Detalii despre aceasta, ca și despre punctele de vedere care au dus la aceste reflecții se găsesc în articolul lui C.A. Meier, „Moderne Physik – moderne Psychologie“, unde există și o bibliografie pe această temă. (Scriere omagială la aniversarea lui Jung de 60 de ani: **Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie**, Berlin, 1935.) În afară de aceasta, trimitem în mod special la lucrările lui Niels Bohr (**Naturwissenschaften** 16, 245, 1928 și 17, 483, 1929). În ultimul timp, și fizicianul Pasquale Jordan (Rostock) a atras atenția în scrierile sale asupra anumitor analogii dintre rezultatele cercetării din fizica modernă, pe de o parte, și biologie și psihologie, pe de alta. V.: **Die Physik des 20. Jahrhunderts**, Braunschweig, 1936; **idem**: „Positivistische Bemerkungen über die parapsychischen Erscheinungen“ (**Zentralblatt für Psychotherapie** 9, 1936, pp. 3 și urm.); **idem: Anschauliche Quantentheorie**, Berlin, 1936, pp. 271 și urm.; **idem: Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens**, Braunschweig, 1941, pp. 114 și urm.; idem: „Quantenphysikalische Bemerkungen zu Biologie und Psychologie“ (**Erkenntnis** 4, 3, 1934, pp. 215 și urm.). Și, de asemenea, fizicianul Max Knoll (Princeton și München): „Wandlungen der Wissenschaft in unserer Zeit“ (**Eranos-Jahrbuch** XX, Zürich, 1952); „Quantenhafte Energiebegriffe in Physik und Psychologie“ (**Eranos-Jahrbuch** XXI, Zürich, 1953) și altele. V. și Jung: **Von den Wurzeln**, partea a VII-a, pp. 497 și urm.

[136] V. nota 141, precum și citatul din text premergător notei. (**N.t.**)

deja: „Cauzalitatea este însă numai *un* principiu și psihologia nu poate fi epuizată, deja conform naturii ei, doar prin explicații cauzale, având în vedere că psihicul este și tenace în urmărirea unui țel.“ Această tenacitate își găsește temeiul într-o lege interioară, irecognoscibilă conștiinței noastre, care se bazează pe apariția și acțiunea simbolurilor ce se ivesc din inconștient. De atunci, Jung — așa cum am menționat deja — a dedicat problemei acauzalității diferite cercetări și a considerat-o un principiu explicativ deosebit pentru anumite fenomene, denumite generic „coincidență semnificativă“. Dar elementul creator din psihicul nostru și manifestările sale nu se pot nici dovedi, nici explicita cauzal. „În acest punct decisiv psihologia se situează dincolo de științele naturii. Ea are, ce-i drept, în comun cu acestea metoda observației și a constatării empirice a faptelor. Îi lipsește însă punctul arhimedic exterior și astfel posibilitatea unei măsurări obiective.“[137] „Nu există un punct arhimedic din care să se poată judeca, deoarece psihicul nu se poate distinge de manifestările lui. Psihicul este obiectul psihologiei și, din nefericire, și subiectul ei. Peste acest fapt nu se poate trece.“[138] Căci și consecințele pe care le trag gânditori precum Whitehead și Eddington chiar din fizică vizează forțe spirituale primare, formatoare, pe care le-am putea desemna tot ca „mistice“ și care de fapt au și fost deja numite astfel.

În fața cuvântului „mistic“ nu mai trebuie să resimțim deci obișnuita spaimă — și, mai cu seamă, nu trebuie confundat cu iraționalismul ieftin —, căci aici rațiunea își forțează conștient propriile limite, așa după cum și logica modernă caută să găsească aici în mod onest limitele. Dar nu cu respingere, ci cu

---

[137] **Psihologia analitică și educația, ed. cit.**, vol. 17, p. 99.
[138] **Psihologie și religie, ed. cit.**, vol. 11, p. 63.

justificarea logică a autonomiei, și, de îndată ce a fost definită corect noțiunea de „cunoaștere“ și deci a fost limitată, chiar a suveranității „misticului“.

În acel ținut de graniță dintre cunoaștere și trăire, în care se învârte în mod necesar fiecare „psihologie abisală“ și care pune limbajului noțional probleme insurmontabile, Jung se străduiește mereu, cu forța creatoare a expresiei sale verbale, să facă o separație necesară și legitimă, chiar dacă această strădanie nu este întotdeauna încununată de succes deplin, din cauza vicleniei obiectului. Căci ceea ce formează un „metafizician“ este tocmai confuzia dintre cunoaștere și trăire și înțelegerea greșită de sine căreia îi cade pradă, atunci când crede că o poate reda pe cea din urmă drept cea dintâi; o eroare pe care Jung încearcă să o evite cu strictețe.

O identitate stranie a exprimării pe care logica modernă și psihologia jungiană o folosesc în mod similar este poate și ea mai mult decât o coincidență, și anume „urmărirea“ problemelor, așa cum o spun ambele cu aceleași cuvinte — unde nu mai este vorba despre întrebări la care se poate răspunde, ci despre probleme ce se pot doar experimenta, despre acele probleme care alcătuiesc și conținutul psihoterapiei și experienței psihice jungiene. Desigur, iar acest lucru nu trebuie neglijat niciodată, „ecuația subiectivă“, căreia îi este supus oricine, până și un spirit de cel mai înalt rang științific, este și ea valabilă aici și pune astfel fiecărei afirmații limitele ce i se cuvin.

Modul cauzal și cel final de a privi lucrurile

Dacă vrem să comparăm schematic cele trei orientări psihoterapeutice principale din prezent, după punctele lor de vedere

călăuzitoare[139], am putea să spunem: Sigmund Freud cercetează *causae efficientes*, cauzele tulburării psihice ulterioare, Alfred Adler observă și prelucrează situația inițială în sensul de *causa finalis* și amândoi văd pulsiunile drept *causae materiales*. În schimb, Jung, cu toate că, desigur, și el înglobează *causae materiales* și ia tot *causae finales* ca punct de plecare și ca țintă[140], adaugă încă ceva extrem de important prin *causae formales*, deci acele forțe formatoare care sunt reprezentate mai ales prin simboluri, ca intermediari între inconștient și conștiință, respectiv între toate perechile psihice de contrarii. Teoria jungiană „nu pierde din vedere rezultatul final al analizei și consideră intențiile și impulsurile de bază ale inconștientului ca simboluri care indică o anumită linie a dezvoltării viitoare. Trebuie să admitem că nu poate exista nicio justificare științifică pentru această supoziție, întrucât punctul nostru de vedere științific actual se bazează complet pe principiul cauzal. Cauzalitatea este însă numai *un* principiu și psihologia nu poate fi epuizată, deja conform naturii ei, doar prin explicații cauzale, având în vedere că psihicul este și tenace în urmărirea unui țel. Pe lângă acest argument filosofic discutabil există însă unul mult mai important în favoarea ipotezei noastre, și anume acela al necesității vieții. Căci este imposibil de trăit conform tendințelor hedonismului infantil sau ale unei pulsiuni infantile de putere.

---

[139] O comparație sistematică a acestor trei orientări psihoterapeutice principale ne-o oferă cărțile lui: W. Kranefeldt, **Die Psychoanalyse** (Sammlung Göschen, Leipzig, 1930); G. Adler, **Entdeckung der Seele** (Rascher, Zürich, 1934); precum și referitor la orientarea jungiană și cea freudiană: Jolande Jacobi, **Two Essays on Freud and Jung**, Zürich, 1958, editate de Asociația studențească de la C.G. Jung-Institut.

[140] „Concepția finală interpretează cauzele ca mijloc îndreptat spre scop. Un exemplu simplu este problema **regresiei**: cauzal vorbind, regresia este determinată, spre pildă, de «fixarea de mamă». Final însă, libidoul regresează spre **imago**-ul mamei, pentru a găsi acolo asociațiile mnezice prin care să poată avea loc dezvoltarea, de pildă, de la un sistem sexual la un sistem spiritual." (**Despre energetica sufletului**, ed. cit., vol. 8, p. 36).

Dacă vrem să le antrenăm pe acestea în planul vieții, atunci ele trebuie concepute simbolic. Din interpretarea simbolică a pulsiunilor infantile ia naștere un comportament care poate să fie numit filosofic sau religios, noțiuni cu care este caracterizată apoi și direcția dezvoltării ulterioare a individului. Individul este, pe de o parte, un complex stabil și neschimbător de fapte psihice, pe de alta însă, și o individualitate extrem de schimbătoare.

Printr-o reducere exclusivă la cauze sunt întărite tendințele primitive ale personalității, ceea ce este util însă numai dacă aceste înclinații primitive sunt ținute în același timp în echilibru și prin recunoașterea conținutului lor simbolic. Analiza și reducerea duc la adevărul cauzal; dar acest lucru în sine nu este un sprijin pentru viață, ci produce numai resemnare și lipsă de speranță. În schimb, recunoașterea valorilor propriu-zise ale unui simbol duce la un adevăr constructiv și ne ajută să trăim. Încurajează speranța și posibilitățile unei dezvoltări viitoare." Iar altă dată, mai târziu, spune: „Când trebuie explicat un fapt psihologic, se cuvine reamintit că psihismul pretinde o abordare dublă, anume una *cauzală* și una *finală*. Vorbesc intenționat de «final» pentru a evita o confuzie cu noțiunea de teleologic. Prin finalitate înțeleg doar tenacitatea psihologică imanentă îndreptată spre țel. În loc de «tenacitate îndreptată spre țel» s-ar putea spune și «sensul țelului»."[141] Exprimat puțin diferit, ar suna astfel: Freud se folosește de o metodă reductivă, Jung, de una *prospectivă*. Freud tratează materialul analitic, dizolvând prezentul în trecut, Jung, *sintetic*, construind din situația actuală înspre viitor, prin aceea că încearcă să stabilească relațiile dintre conștiință și inconștient, adică toate perechile psihice de contrarii,

141 **Puncte de vedere generale despre psihologia visului, ed. cit.**, vol. 8, p. 285.

pentru a prevedea personalitatea cu o bază pe care se poate întemeia un echilibru psihic durabil.

Procedeul dialectic

Metoda lui Jung nu este deci un „procedeu dialectic“ numai în măsura în care este un dialog între două persoane și ca atare o interacțiune între două sisteme psihice. Este dialectică și în sine, ca un proces care, prin apropierea conținuturilor conștiinței de conținuturile inconștientului, deci a Eului de non-Eu, produce o confruntare între aceste două realități psihice, care urmărește o conciliere a celor două *într-un terț*, deci într-o *sinteză*. Din punct de vedere terapeutic, există aici premisa ca psihologul să recunoască acest principiu dialectic într-un mod la fel de necondiționat. El „analizează“ un obiect nu cu distanță teoretică, ci este implicat în analiză la fel de mult ca pacientul[142].

De aceea, ca și din cauza acțiunii autonome a inconștientului, conform legilor proprii, „transferul“, proiecția oarbă a tuturor reprezentărilor și sentimentelor pacientului asupra analistului, este un mijloc terapeutic mai puțin inevitabil în metoda jungiană decât în alte metode analitice. Jung chiar îl privește în anumite situații, mai ales când ia niște forme exagerate, ca pe o piedică în calea unui progres eficient al tratamentului. În orice caz, el consideră o „legare“ de un terț, de exemplu, sub forma unei relații amoroase, drept o „temelie“ la fel de propice pentru o soluționare analitică a nevrozelor sau pentru o confruntare cu inconștientul în interesul unei dezvoltări psihice, ca de

142 Termenul „pacient“ (uneori și „analizand“) se utilizează în continuare atât pentru bolnavi, cât și pentru oamenii sănătoși. El îi cuprinde de aceea pe toți cei „care caută vindecarea“, psihoticii și nevroticii, precum și pe cei care se încredințează psihoterapiei jungiene pentru proprietățile ei formatoare de caracter și personalitate.

pildă „situația de transfer“, văzută de Freud ca indispensabilă. Nu doar „retrăirea“ emoției traumatice de odinioară suferite în copilărie, care formează baza oricărei nevroze, este importantă, ca la Freud, ci în genere „trăirea“ greutăților actuale raportate la un „tu“ concret, pentru ca respectivul să se poată confrunta cu ele. Aici, desigur, amândoi trebuie să se „dăruiască“, analist și analizand, dar tot amândoi, în măsura în care este posibil, trebuie să-și păstreze obiectivitatea.

Tratamentul este o influențare reciprocă, inconștientă, iar întâlnirea dintre două personalități este aidoma amestecului a două corpuri chimice diferite; dacă se întâmplă chiar să se nască o legătură, atunci ambele sunt transformate. În domeniul procedeului dialectic „medicul trebuie să iasă din anonimatul lui și să dea seamă despre el însuși, adică exact ceea ce pretinde de la pacientul lui“[143]. Așadar, rolul care-i revine terapeutului în metoda jungiană nu este ca în cea freudiană unul oarecum pasiv, ci reprezintă o intervenție activă, o stimulare, o indicare de direcție, o confruntare personală. În această formă de acțiune, care înseamnă un imbold deosebit pentru procesul de transformare al sufletului, căci acționează asupra evenimentului viu cu la fel de multă vivacitate, este clar că personalitatea medicului, dimensiunea și amplitudinea ei, integritatea și forța ei sunt de cea mai mare importanță. Ea joacă în terapia jungiană un rol mult mai însemnat și mai activ decât în toate celelalte metode de psihologie abisală, motiv pentru care Jung și consideră o așa-numită „analiză didactică“, adică analiza temeinică a analistului, ca o *conditio sine qua non* pentru exercitarea psihoterapiei ca profesie. Căci aici, mai mult ca oriunde, este valabil

---

143 **Principii ale psihoterapiei practice**, în curs de apariție în **ed. Jung cit.**, în vol. 16, **Practica psihoterapiei**, trad. Daniela Ștefănescu, par. 23.

principiul: fiecare îndrumător poate să-l ducă pe cel ghidat de el doar până acolo unde a ajuns el însuși. Însă trebuie avut în vedere că niciun terapeut, oricât de remarcabil și de iscusit, nu poate să scoată la suprafață din pacientul său mai mult decât posibilitățile potențial existente, date prin predispoziție, căci nicio strădanie legată de psihic nu poate să extindă granițele personalității interioare peste cele ce i-au fost date din născare. Astfel, posibilitatea dezvoltării psihice a fiecăruia în parte rămâne veșnic condiționată de structura sa individuală, iar țelul ce poate fi atins rămâne numai acela care este de fiecare dată cel mai bun posibil.

Căi spre inconștient

„Există patru metode de investigare a necunoscutului la un pacient“[144], spune Jung.

I. Prima și cea mai simplă este *metoda asociativă*. Principiul ei constă în identificarea complexelor principale care se trădează prin tulburări în experimentul asociativ. Ea îi este recomandabilă oricărui începător ca introducere în psihologia analitică și în simptomatologia complexelor.

II. Cea de-a doua metodă, *analiza simptomelor*, are doar o valoare istorică. ... Cu ajutorul sugestiei hipnotice se încerca a-l face pe pacient să reproducă anumite amintiri aflate la baza simptomelor patologice. Metoda este bine aplicabilă în cazurile în care cauza principală a nevrozei este un șoc, o rană sufletească sau o traumă. Pe această metodă și-a bazat Freud mai vechea lui teorie a traumei în isterie.

---

144 **Psihologia analitică și educația, ed. cit.**, vol. 17, p. 105; în continuare urmează citate din pp. 105–111.

III. Cea de-a treia metodă, *analiza anamnestică*, este de mare importanță atât ca terapie, cât și ca metodă de cercetare. Ea constă practic într-o anamneză atentă sau reconstrucție a dezvoltării istorice a nevrozei. ... Foarte adesea chiar acest demers are o valoare terapeutică, el calificându-l pe pacient să înțeleagă factorii principali ai nevrozei sale și ajutându-l astfel să-și schimbe eventual decisiv atitudinea. Firește, este în egală măsură necesar și inevitabil ca medicul nu doar să pună întrebări, ci să și dea anumite îndrumări și explicații, spre a indica corelațiile importante, necunoscute pacientului.

IV. Cea de-a patra metodă este *analiza inconștientului*. ... [Ea] *începe atunci când materialele conștiente sunt epuizate*. ... Metoda anamnestică înseamnă adesea o introducere în cea de a patra metodă. ... Contactul personal are o importanță fundamentală, căci el constituie singura bază de la care, pornind, putem cuteza să abordăm inconștientul. ... Nu e deloc simplu a stabili un astfel de contact, și el nu poate fi realizat decât printr-o comparare atentă a ambelor puncte de vedere și prin lipsa totală de prejudecăți de-o parte și de alta. ... De aici încolo ne ocupăm de fenomenul sufletesc viu, adică de *vise*.

Visul

Calea cea mai accesibilă și eficace pentru a cunoaște mecanismul și conținuturile inconștientului trece prin vis, al cărui material constă din elemente conștiente și inconștiente, cunoscute și necunoscute. Aceste elemente se pot ivi în cele mai diverse amalgamări și, începând de la așa-numitele „resturi diurne“ până la conținuturile cele mai adânci ale inconștientului, pot fi luate de pretutindeni. Jung consideră că dispunerea lor în vis

se situează dincolo de cauzalitate. Tot așa, nici spațiul și nici timpul nu au valabilitate pentru el. Limbajul lor este arhaic, simbolic, prelogic; un limbaj imagistic, al cărui sens poate fi deslușit numai printr-un procedeu propriu de interpretare. — Jung atribuie visului o însemnătate extraordinară, concepându-l nu doar ca pe drumul ce duce la inconștient, ci și ca pe o funcție prin care inconștientul își face cunoscută în cea mai mare parte *activitatea sa reglatoare*. Căci visul exprimă de fiecare dată „cealaltă parte“, cea opusă atitudinii conștiente.

„Spre a formula acest comportament, singura noțiune care mi s-a oferit și care doar ea este capabilă să rezume coerent toate modurile de comportament ale visului este aceea de *compensare*. Compensarea trebuie să fie net distinsă de *complementaritate*. Complementul este o noțiune prea limitată și limitativă care e insuficientă pentru a explica mulțumitor funcția visului, deoarece ea denumește o așa-zisă relație obligatorie de completare. Compensarea în schimb este, așa cum spune și termenul, o punere față în față și o comparare a diferitelor date sau puncte de vedere, prin care apare o *echilibrare* sau o *corectare*.“[145] Această funcție compensatoare, înnăscută a psihicului, care acționează în sensul individuației, adică al dezvoltării psihicului spre „totalitate“, pare să îi fie dată numai omului; poate că ea reprezintă chiar acea activitate sufletească ce poate fi numită ceva pur și simplu specific omenesc.

Ținând seamă de această funcție compensatoare a visului, funcție ce este extrem de importantă și nu exprimă numai temeri sau dorințe, ci intervine în întregul comportament psihic, Jung respinge și crearea anumitor „simboluri standard“. Conținuturile inconștiente sunt mereu *plurivoce*, iar sensul lor

[145] **Despre esența viselor, ed. cit.**, vol. 8, p. 336.

depinde atât de contextul în care apar, cât și de situația specifică de viață și sufletească a respectivului visător. Unele vise trec chiar dincolo de problematica personală a visătorului individual și sunt o expresie a problemelor care tot revin în istoria omenirii și privesc întreaga omenire. Au adesea un caracter profetic și sunt considerate de aceea și astăzi la primitivi drept o chestiune a întregului trib, fiind tălmăcite public în cadrul unor mari ceremonii.

Pe lângă vis, Jung mai distinge și *fantasme* și *viziuni* ca purtătoare ale manifestării inconștientului. Ele sunt înrudite cu visul și apar în cazul stării diminuate a conștiinței. Prezintă un conținut semnificativ manifest, precum și unul latent, izvorăsc din inconștientul personal sau colectiv și oferă de aceea, pentru interpretarea psihologică, un material egal visului ca valoare. Începând cu obișnuitele vise diurne și de dorință și până la viziunile încărcate de semnificații ale oamenilor extatici, variabilitatea lor este nelimitată.

Instrumentul principal al metodei terapeutice îl constituie deci pentru Jung visul ca fenomen psihic care oferă accesul cel mai facil la conținuturile inconștientului și care se pretează în mod deosebit, prin funcția sa compensatoare, clarificării și explicării legăturilor interioare. Căci „problema noastră specială a analizei onirice este strâns legată de ipoteza inconștientului. Fără acesta visul este numai... un conglomerat absurd de resturi diurne fărâmițate."[146] În același sens în care utilizează visele, Jung folosește și fantasmele și viziunile pacienților. Așa că dacă, de dragul simplificării, este vorba în continuare numai despre vis, sunt mereu subînțelese și fantasmele, și viziunile.

---

[146] **Aplicabilitatea practică a analizei viselor, ed. cit.**, vol. 16, par. 294.

Pe lângă discutarea și prelucrarea respectivului material prin intermediul legăturilor, contextului și al asocierilor pe care le oferă nu numai pacientul, ci și terapeutul, interpretarea viselor, viziunilor și a oricărui tip de imagini psihice ocupă un loc central în procesul dialectic al metodei analitice. Însă referitor la interpretarea care se dă definitiv materialului pe care îl aduce pacientul decide apoi numai pacientul. Individualitatea lui este aici hotărâtoare. Căci la el trebuie să survină o trăire clară a aprobării, care nu este rațională, ci o adevărată și autentică trăire, pentru ca interpretarea să poată fi considerată confirmată. „Cine vrea să evite sugestia conștientă trebuie să considere deci o interpretare onirică atât timp ca nevalabilă, până ce se găsește acea formulă care ajunge să fie în asentimentul pacientului."[147] Altminteri, un următor vis sau o următoare viziune dă din nou expresie aceleiași probleme. Și o face atât timp, până ce omul adoptă o atitudine nouă ca urmare a „celor trăite". Așadar, obiecția deseori auzită că terapeutul ar putea influența pacientul cu interpretarea lui poate să fie făcută numai de către un om care nu cunoaște natura inconștientului; căci „posibilitatea și pericolul prejudiciului sunt foarte supraapreciate. Obiectiv-psihicul, inconștientul, este, conform experienței, independent în cel mai înalt grad. Dacă nu ar fi așa, atunci nici nu și-ar putea exercita funcția lui specifică, și anume compensarea conștiinței. Conștiința se poate dresa ca un papagal, nu însă și inconștientul."[148] Dacă medic și pacient se înșală în interpretarea lor, atunci cu timpul sunt corectați sever și nemilos prin

147 **Ibid.**, par. 316.
148 **Psychologie und Alchemie**, p. 75.

materialul inconștient, care acționează mereu autonom și duce procesul mai departe.

Jung spune: „Nu putem explica visul cu o psihologie care e luată din conștiință. Este o funcționare specială, care nu depinde de voința și dorința, de intenția și obiectivul conștient al Eului. Este un eveniment neintenționat, așa cum se întâmplă toate în natură. ... E probabil ca noi să visăm în mod constant, însă conștiința face în starea de veghe o asemenea larmă, încât nu mai auzim. Dacă am izbuti să facem o consemnare completă, fără lacune, am putea vedea că întregul descrie o anumită linie.“[149] Jung spune astfel că visul este un fenomen psihic natural, dar de un fel autonom propriu, cu o tenacitate necunoscută conștiinței noastre. Își are propriul limbaj și propriile legi, de care nu ne putem apropia cu psihologia conștiinței, ca să zicem așa ca subiect. Căci: „Noi nu visăm, suntem visați. Noi «îndurăm» visul, noi suntem obiectele.“[150] Aproape că am putea spune: avem capacitatea să trăim în vis miturile și basmele pe care le citim când suntem treji, de parcă ar fi reale, iar asta e desigur ceva substanțial diferit.

Rădăcinile visului

Rădăcinile visului, atât cât le putem constata, se află parțial în conținuturile conștiente — impresii din ajun, resturi diurne —, parțial în conținuturile constelate ale inconștientului, care, la rândul lor, pot fi determinate de conținuturi conștiente sau de procese spontane inconștiente. Aceste din urmă procese, care nu indică vreo legătură cu conștiința, pot să provină

149 Kindertraumseminar, 1938–1939.
150 **Ibid**.

de pretutindeni. Pot să fie izvoare somatice, evenimente fizice și psihice din mediul înconjurător sau întâmplări trecute și viitoare; să ne gândim în ceea ce le privește pe cele din urmă, de pildă, la vise care reînvie un eveniment istoric de mult apus sau anticipează profetic unul viitor (cum poate fi cazul, de exemplu, la visele puternic arhetipale). Există vise care avuseseră inițial o relație cu conștiința, dar au pierdut-o de parcă nu ar fi existat niciodată așa ceva, iar acum produc frânturi total incoerente, ininteligibile, apoi vise care reprezintă conținuturi psihice inconștiente ale individului, fără ca ele să fie recunoscute ca atare.

După cum am spus deja în prima parte a acestei prezentări, Jung consideră *dispunerea* imaginilor onirice ca situându-se în afara categoriilor de spațiu și timp și ca nefiind supusă vreunei cauzalități. Visul este „mesajul enigmatic al laturii noastre noptatice“[151]. El nu e niciodată o simplă repetare a unor trăiri și întâmplări precedente — cu excepția unei anumite categorii de vise șoc, respectiv vise reacție, în cazul cărora niște procese obiective au produs o traumă psihică, cum ar fi explozii de grenade sau bombe în război —, nici acolo unde ni se pare că le recunoaștem. Aceste vise, care reprezintă în esență numai o reproducere a traumei, respectiv a trăirii șocante, nici nu le putem concepe de aceea ca fiind compensatoare. Nici conștientizarea lor nu poate face să dispară afectul zguduitor care a determinat trauma. „Visul «reproduce» liniștit mai departe, cu alte cuvinte, conținutul autonomizat al visului acționează cu de la sine putere, și anume atâta timp până când impulsul traumatic dispare complet.“[152] În caz contrar, visul este „întotdeauna legat de scop sau modificat în funcție de scop, chiar

151 **Aplicabilitatea practică a analizei viselor, ed. cit.**, vol. 16, par. 325.
152 **Puncte de vedere generale despre psihologia visului, ed. cit.**, vol. 8, p. 305.

dacă adesea doar într-un mod nebătător la ochi, numai că tocmai într-un alt fel decât ar corespunde scopurilor conștiinței și cauzalității"[153].

Diferitele tipuri de vis

Semnificațiile viselor pot fi reduse la următoarele cazuri tipice:

În urma unei anumite situații conștiente survine un vis ca reacție a inconștientului, vis care, completând sau compensând, trimite foarte clar la impresii diurne, așa încât este evident că acest vis nu s-ar fi produs niciodată fără o anume impresie din ajun.

Visul nu survine în urma unei anumite situații conștiente, care l-a produs — mai evident sau mai puțin evident —, ci pe baza unei oarecare spontaneități a inconștientului, acesta adăugând la o anume situație conștientă o alta, care este atât de diferită de prima, încât între cele două se naște un conflict. În timp ce, în primul caz, înclinația mergea de la partea conștientă, mai puternică, spre partea inconștientă, în acest al doilea caz există un echilibru între cele două.

Dacă însă poziția contrară pe care o creează inconștientul este mai puternică decât poziția conștientă, se produce o înclinație care merge de la inconștient spre conștiință. Atunci se ajunge la acele vise semnificative, care pot în anumite împrejurări să transforme, ba chiar să răstoarne total o atitudine conștientă.

Cel din urmă tip, la care întreaga activitate și însemnătate rezidă exclusiv în zona inconștientă și care furnizează visele cele mai speciale, mai greu de interpretat, însă cele mai importante

153 Kindertraumseminar, 1938–1939.

din punctul de vedere al conținutului, înfățișează procese inconștiente, care nu mai arată absolut nicio legătură cu conștiința. Visătorul nu le înțelege și se miră de obicei foarte tare de ce a visat așa ceva, întrucât nu poate percepe nici măcar o legătură condițională. Însă adesea tocmai aceste vise au un caracter copleșitor, pentru că este arhaic, și de multe ori sunt și oraculare. Astfel de vise apar uneori, de asemenea, înaintea manifestării unor boli mintale și a unor nevroze considerabile, când izbucnește brusc un conținut care-l impresionează profund pe visător, chiar dacă nu-l înțelege.[154] Concepția conform căreia cu cât avem mai multe vise arhetipale, cu atât e mai bine nu este de obicei întemeiată; căci, dimpotrivă, apariția lor frecventă stă mărturie pentru o agitație puternică a adâncurilor colective inconștiente, care este legată de pericolul unor explozii și răsturnări bruște, drept care, în astfel de cazuri, se recomandă a se proceda în analiză încet și cu maximă prudență. Căci, pe cât de benefic se poate răsfrânge un vis arhetipal dacă se reușește înțelegerea corectă și integrarea conținutului său, pe atât de primejdios poate să devină dacă Eul visătorului este încă prea îngust, prea slab, ca să îl înfrunte.

În distincția acestor tipuri diferite de vis, cea mai importantă este relația dintre reacțiile inconștientului și situația conștientă, căci se pot constata trecerile cele mai variate, de la o reacție a inconștientului legată de conținuturile conștiinței până la manifestarea spontană a profunzimilor inconștiente.[155]

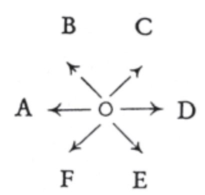
---

[154] V. ca un exemplu concludent în acest sens articolul lui C.A. Meier din **Zentralblatt für Psychotherapie**, 1939, vol. XI, p. 284, precum și visul interpretat pe larg despre „animalul rău", menționat în capitolul „Archetypus und Traum" („Arhetip și vis") al cărții autoarei, **Komplex, Archetypus, Symbol**...

[155] Kindertraumseminar, 1938–1939.

Care este, așadar, sensul și care sunt mijloacele *interpretării viselor?*

Orice interpretare este o ipoteză, o simplă încercare de descifrare a unui text necunoscut. Rareori, un vis izolat, netransparent poate fi interpretat cu o siguranță aproximativă. La o siguranță relativă ajunge interpretarea abia în cazul unei serii de vise, când visele următoare rectifică erorile din interpretarea celor precedente. Jung a fost primul care a cercetat serii întregi de vise. A pornit de la supoziția că „visele se continuă ca un monolog sub pătura conștiinței“[156], cu toate că succesiunea lor cronologică nu coincide întotdeauna cu succesiunea interioară de sens propriu-zisă. Ea nu corespunde deci neapărat unei succesiuni în care visul B ar rezulta din visul A și visul C din visul B. Căci dispunerea propriu-zisă a viselor este una *radială*; ea se grupează în jurul unui „punct central de semnificație“. Visele radiază de la un centru, cam așa:



visul C putându-se produce înainte de A și visul B la fel de bine înainte sau după F. Dacă acest centru este descifrat și ridicat în conștiință, încetează să mai acționeze și atunci visele se generează dintr-un centru nou — și tot așa. De aceea este extrem de important ca pacienții să fie îndemnați să țină neîntrerupt, ca

156 **Ibid.**

să zicem așa, „contabilitatea“ viselor lor și a interpretării acestora, păstrându-se astfel o anumită continuitate, iar „în acest mod, pacientul învață să procedeze... corect cu inconștientul său“[157]. Îndrumarea psihoterapeutică nu rămâne însă una pasivă, ci devine o colaborare activă, care intervine în eveniment, evidențiind sensul posibil al visului și lămurindu-l pe pacient prin faptul că îi *dă o direcție*, iar abia după aceea interpretarea trebuie să fie prelucrată și asimilată conștient de către pacient.[158] „Interpretarea propriu-zisă a visului este, de regulă, o sarcină pretențioasă. Ea presupune empatie psihologică, facultate combinatorie, intuiție, cunoașterea lumii și a oamenilor și mai ales *cunoștințe specifice*, acestea atât întinse, cât și de natura unei anumite «intelligence du cœur».“[159]

Caracterul plurivoc al conținuturilor onirice

Fiecare conținut de vis are întotdeauna mai multe înțelesuri și, după cum am spus deja, este condiționat de individualitatea respectivului visător. Ar fi în contradicție cu concepția lui Jung despre esența și structura psihicului să acceptăm simboluri standard, care s-ar traduce așa ca într-un dicționar. Spre a putea interpreta un conținut într-un mod corect și eficient, el trebuie abordat atât cu o cunoaștere completă a situației de viață și a psihologiei manifeste, conștiente a visătorului, cât și cu o stabilire exactă a contextului oniric — iar acesta este tocmai travaliul analizei cu mijloacele ei de asociere și amplificare. Contextul psihologic al conținuturilor onirice constă din acea „țesătură de

---

[157] **Aplicabilitatea practică a analizei viselor, ed. cit.**, vol. 16, par. 322.
[158] Vezi „Procedeul dialectic“ deja menționat, p. 103.
[159] **Despre esența viselor, ed. cit.**, vol. 8, p. 335.

relații, în care conținutul visului este inserat în mod natural. Teoretic, aceasta nu poate să fie cunoscută niciodată anticipat și fiecare sens al visului și fiecare dintre părțile lui trebuie presupuse ca fiind necunoscute.“[160] Abia după receptarea atentă a contextului putem încerca să facem o interpretare. Un rezultat se poate obține abia după introducerea în textul visului a sensului găsit în context și constatarea reacției semnificative, adică a măsurii în care poate rezulta un sens satisfăcător. Nu trebuie însă presupus în niciun caz că sensul astfel găsit va corespunde așteptării subiective. Căci rezolvarea sensului este adesea ceva uimitor de diferit față de ceea ce ar fi fost de așteptat în mod subiectiv. Dimpotrivă, dacă ar corespunde așteptării, asta ar da naștere la motive de neîncredere. Căci inconștientul este de obicei neașteptat de „altfel“. Visele paralele, al căror sens coincide cu atitudinea conștiinței, sunt extrem de rare.[161]

Jung afirmă că numai rareori se poate conchide, dintr-un singur vis, asupra stării psihice de ansamblu; în cel mai bun caz, poate trage o concluzie asupra unei probleme acute pe moment sau a unui aspect al acesteia. De aceea, doar prin observarea, urmărirea și exploatarea unei serii relativ mari de vise se poate obține o imagine completă a cauzei și a evoluției tulburării respective. Seria înlocuiește, ca să zicem așa, acel context pe care analiza freudiană încearcă să-l detecteze prin intermediul

---

160 Kindertraumseminar, 1938–1939.

161 Un exemplu pentru acțiunea compensatoare a visului ar fi: cineva visează că este primăvară, dar că pomul său preferat din grădină are numai crengi uscate. În acest an, el nu are frunze și flori. Visul vrea să spună astfel: te vezi pe tine în acest pom? Așa ești tu! Chiar dacă tu nu vrei să realizezi acest lucru! Natura din tine s-a veștejit, nu mai înflorește nimic în tine etc. Aceste vise sunt un exemplu pentru oamenii a căror conștiință a devenit autonomă prin unilateralitate, a căpătat o suprapondere prea mare. Desigur că un om deosebit de neconștient, care trăiește complet instinctiv, ar avea vise care îi indică și „cealaltă latură“ a sa. Oportuniștii frivoli au, de exemplu, adesea vise cu un conținut moralizator, modelele de virtute, în schimb, deseori imagini onirice imorale.

„asocierii libere". Astfel, la Jung, „asocierea direcționată", pe de o parte, stimulată și ghidată de către medic, pe de altă parte, devenită vizibilă prin lanțul aparițiilor inconștientului în vise etc., ajută la clarificarea procesului psihic și la reglarea lui.

Aspectul compensator al visului

De regulă, punctul de vedere al inconștientului este complementar sau compensator față de starea respectivă a conștiinței. „Cu cât atitudinea este mai unilaterală și duce mai departe de posibilitatea optimă de viață, cu atât este mai posibil să apară, ca expresie a autoreglajului psihologic al individului, vise însuflețite, cu un conținut compensator, intens contrastant, dar adecvat la scop"[162], caracterul compensației fiind desigur stâns legat de întreaga natură a respectivului om. „Numai prin cunoașterea stării conștiinței este posibil de aflat ce semn prevestitor trebuie dat conținuturilor inconștiente. ... Între conștiință și vis există cea mai strictă cauzalitate și un raport relațional cât se poate de bine dozat. ... În acest sens, *teoria compensării* poate fi declarată drept o regulă fundamentală pentru comportamentul psihic în genere."[163]

Pe lângă atitudinea compensatoare față de starea conștiinței, care este regula pentru omul normal în condiții interne și externe normale, conținuturile onirice mai pot exercita și o funcție reductivă sau una prospectivă, fie compensând negativ, coborându-l „pe individ la nimicnicia lui omenească și la dependența de condițiile fiziologice, istorice și filogenetice[164] (acesta

---

162 **Puncte de vedere generale despre psihologia visului, ed. cit.**, vol. 8, p. 297.
163 **Aplicabilitatea practică a analizei viselor**, par. 334 și 330.
164 **Puncte de vedere generale despre psihologia visului, ed. cit.**, vol. 8, p. 303.

este materialul care a fost investigat în primul rând de Freud într-un mod remarcabil), fie compensând pozitiv, ca un fel de „imagine conducătoare“, oferind atitudinii conștiente, autodevalorizatoare o direcție „îmbunătățită“; ambele forme pot fi „salutare“. Funcția prospectivă a visului trebuie deosebită de funcția sa compensatoare. Cea din urmă înseamnă că inconștientul anexează conștiinței toate acele elemente care sunt refulate sau neluate în considerare și care lipsesc pentru completitudine. „Compensația poate fi desemnată ca adecvată în sensul autodirijării organismului psihic. Funcția prospectivă, în schimb, este o anticipare în inconștient a prestațiilor conștiente viitoare, de pildă, ca o exersare sau ca o schițare preliminară a unui plan dinainte trasat.“[165]

După cum reiese din întreaga concepție a structurii visului, din includerea stării actuale a conștiinței, din context și din conceptul valorii poziționale, din caracteristica — nelegată de categoriile de spațiu și timp — a evenimentului oniric însuși etc., termenul de cauzalitate poate fi folosit în interpretarea jungiană a viselor — spre deosebire de cea freudiană — numai într-un sens restrâns. Este vorba nu despre „o negare a cauzelor visului, ci [despre] o altă interpretare a materialelor adunate în jurul lui“[166] și, așa cum vom vedea și mai târziu, de asemenea, despre o altă metodă pentru realizarea interpretării lor semnificative. Căci Jung nu caută în primul rând *causae efficientes*; el consideră chiar că „visele sunt foarte adesea anticipări, care își pierd întru totul sensul propriu-zis la o contemplare pur cauzalistă. Aceste vise ne oferă adesea o informație neechivocă despre situația analitică, a cărei cunoaștere corectă este de cea mai

165 **Ibid.**, p. 299.
166 **Ibid.**, p. 287.

mare însemnătate din punct de vedere terapeutic."[167] Lucrul este valabil mai cu seamă pentru visele inițiale, deci acelea avute la începutul unei analize; căci fiecare vis este un „organ de informație și control"[168].

Visul ca „țară a copiilor"

În cadrul analizei, drumul duce în „țara copiilor", adică în acea vreme când conștiința rațională a prezentului încă nu se separase de sufletul istoric, de inconștientul colectiv; așadar, nu numai în acel tărâm în care își au rădăcinile complexele copilăriei, ci într-unul preistoric, care a fost leagănul nostru al tuturor. Despărțirea individului de „țara copiilor" este inevitabilă, cu toate că ea duce la o astfel de distanță de acel psihic nedeslușit al preistoriei, încât se înregistrează o pierdere a instinctelor naturale. „Urmarea este o lipsă de instincte și astfel o dezorientare în situațiile general-umane. Separarea are însă drept consecință și că «țara copiilor» rămâne definitiv infantilă, devenind astfel un izvor permanent de tendințe și impulsuri copilărești. Firește că acești intruși sunt extrem de inoportuni conștiinței, motiv pentru care îi și refulează. Această refulare nu face decât să mărească distanța de la origini, amplificând de aceea lipsa de instinct până la o lipsă de suflet. Așadar, conștiința fie este inundată de infantilitate, fie trebuie să se apere continuu de ea fără spor. Atitudinea unilateral rațională a conștiinței trebuie, în ciuda realizărilor ei de netăgăduit, să fie considerată neadaptată și potrivnică vieții. Viața a secat și tânjește după izvor. Dar izvorul nu poate fi găsit decât în «țara copiilor», unde, ca deunăzi, se pot

---

167 **Aplicabilitatea practică a analizei viselor**, par. 312.
168 **Ibid.**, par. 332.

primi îndrumări de la inconștient. Copilăros nu este însă numai cel care rămâne prea mult timp copil, ci și cel care se separă de copilărie și crede că astfel ea a încetat să mai existe. Căci el nu știe că sufletescul are două fețe. Una privește înainte, cealaltă în urmă. Este ambiguu și de aceea simbolic, ca orice realitate vie... În conștiință ne aflăm pe un pisc și suntem de părere, în mod copilăresc, că drumul ar conduce mai departe pe înălțimi mai mari, dincolo de culme. Acesta este podul himeric al curcubeului.[169] Pentru a atinge următoarea culme, mergem însă — trebuie s-o facem, dacă vrem să ajungem la ea — în jos în acel tărâm unde drumurile abia încep să se separe."[170] „Rezistența conștiinței față de inconștient, precum și subaprecierea sa constituie o necesitate istorică a evoluției, căci altminteri conștiința nu s-ar fi putut diferenția de fapt niciodată de inconștient."[171] Numai că deja conștiința omului modern s-a distanțat prea mult de originile sale, de inconștient, și chiar a uitat că acesta nu funcționează în sensul intențiilor noastre conștiente, ci autonom. De aceea, la omul civilizat apropierea de inconștient, mai cu seamă din cauza asemănării periculoase cu tulburarea mintală, este cuplată de obicei cu o spaimă cumplită. „Pentru intelect nu este deloc problematic să «analizeze» inconștientul ca un obiect pasiv, din contră, o asemenea activitate ar corespunde așteptării raționale; dar a lăsa inconștientul «să se întâmple» și a-l «trăi» ca pe o realitate, asta întrece curajul, precum și putința europeanului mediu. El preferă pur și simplu să nu înțeleagă această problemă. Căci trăirea inconștientului este un mister personal, care poate fi împărtășit numai cu greu și numai puținora."[172]

[169] Vezi mai jos la p. 129.
[170] **Psychologie und Alchemie**, p. 97.
[171] **Ibid.**, p. 85.
[172] **Ibid.**, p. 85.

Ca urmare a accentuării laturii conștiente și astfel a refulării laturii inconștiente a psihicului omului modern, problema apropierii de inconștient și înglobarea sa organică au devenit o chestiune specific occidentală și modernă, care este astăzi de o importanță remarcabilă nu numai pentru individ, ci și pentru popoare întregi. Stabilirea relației dintre conștiință și inconștient se manifestă, de pildă, total diferit la omul din Orient, probabil și la cel african etc.

Prelucrarea materialului inconștientului colectiv trebuie să fie *precedată* la Jung de conștientizarea și integrarea conținuturilor infantile: „Inconștientul personal trebuie întotdeauna să fie mai întâi rezolvat, adică făcut conștient“[173], altminteri drumul spre inconștientul colectiv este barat. Asta înseamnă că orice conflict trebuie înțeles mai întâi sub aspect personal și privit în lumina propriilor experiențe, accentul căzând pe viața cea mai intimă a individului și pe conținuturile psihice aferente dobândite, înainte ca individul să se poată dedica abordării problemelor generale ale existenței omenești. Acest drum, care duce până la activarea arhetipurilor și la unificarea, la echilibrarea corectă a conștiinței și inconștientului, este drumul „vindecării“ și, privit din perspectiva laturii tehnice, drumul interpretării viselor.

Etapele interpretării

Tehnica soluționării unui vis poate deci — rezumând încă o dată — să fie structurată în următoarele etape: descrierea situației prezente a conștiinței, a evenimentelor anterioare, receptarea contextului subiectiv, în cazul motivelor arhaice furnizarea

173 **Ibid.**, pp. 98 și urm.

paralelelor mitologice și, în cele din urmă, în cazul situațiilor complicate, furnizarea informațiilor obiective din partea unor terți. În schimb drumul pe care îl iau conținuturile inconștientului în decursul conștientizării lor are de parcurs aproximativ următoarele șapte etape: a) coborârea pragului conștiinței, pentru ca să poată să urce conținuturile inconștientului[174]; b) conținuturile inconștientului se înalță în vise, viziuni, fantasme; c) conținuturile sunt percepute și păstrate de conștiință; d) cercetarea, clarificarea, interpretarea și înțelegerea sensului diferitelor conținuturi în parte; e) inserarea acestui sens în situația psihică de ansamblu a individului; f) însușirea, încorporarea și prelucrarea de către individ a sensului găsit; g) integrarea „sensului", înglobarea sa organică în psihic, va fi atât de completă, încât acesta parcă „intră în sânge", devenind o cunoaștere *asigurată prin instinct*.

Structura visului

Jung a constatat că majoritatea viselor posedă o anumită asemănare structurală. El le concepe construcția complet altfel decât Freud, considerând majoritatea viselor drept un fel de „totalitate", cu o succesiune rotunjită, a cărei structură prezintă o construcție de tip dramă, permițând o grupare plină de sens a elementelor sale după schema unei drame clasice. Alcătuirea unui vis după această schemă sună astfel: 1. *loc, timp, dramatis personae*, deci începutul visului, care indică adesea locul unde se petrece acțiunea visului, și personajele

---

174 Ceea ce le vine anumitor oameni deosebit de greu să admită, atât de greu, încât ei suferă, de exemplu, de insomnii, întrucât, temători, se feresc în mod inconștient să lase conținuturile să se înalțe din inconștient.

acțiunii visului; 2. *expozițiunea*, în care se face cunoscută problema visului. Aici se prezintă într-o oarecare măsură conținutul, care formează baza visului, problema, tema care a fost configurată de inconștient în vis și față de care se va pronunța acum; 3. *peripeția*[*], care reprezintă „coloana vertebrală“ a oricărui vis, pregătirea acțiunii spre nodul conflictului și creșterea evenimentului spre momentul de maximă încordare, spre punctul culminat, *culminația*, respectiv spre transformarea, care, desigur, poate consta și într-o catastrofă; 4. *lysis*-ul, adică rezolvarea, rezultatul visului, încheierea lui semnificativă, indiciul lui compensator. Această schemă generală, conform căreia sunt structurate cele mai multe vise, formează o temelie adecvată pentru procesul interpretării.[175] Visele care nu prezintă un *lysis* conchid asupra unei dezvoltări fatale a vieții visătorului. Dar acestea sunt vise foarte specifice și ele nu trebuie confundate cu cele de care își amintește visătorul numai fragmentar sau pe care le redă numai incomplet și care se încheie de aceea fără *lysis*. Căci desigur că rareori se poate descifra imediat într-un vis fiecare fază. Adesea este necesară o aprofundare atentă, înainte ca structura lui să ni se deschidă total.

---

* Aici în sensul de schimbare inopinată și accidentală a sorții în dramă (ca în drama antică), de episod (dintr-o operă literară) ce conține evenimente imprevizibile. (**N.t.**)

175 Ca exemplu poate fi citat următorul vis al unei fete de șase ani din Kindertraumseminar, 1938–1939: „În vis, în fața fetiței s-a înălțat un frumos curcubeu. Fetița s-a cățărat pe curcubeu, sus, tot mai sus, până ce a ajuns în cer. De acolo i-a strigat în jos prietenei ei Marietta să urce și ea. Însă aceasta s-a tot codit și a șovăit atât de mult, până ce curcubeul a pierit și fetița a căzut.“ — Locul este cel al unui eveniment al naturii: în vis s-a înălțat în fața fetiței un frumos curcubeu. Expozițiunea indică, de asemenea, acest eveniment: fata s-a urcat pe curcubeu, până ce a ajuns în cer. Peripeția, înaintarea spre nodul conflictului și spre punctul culminant se desfășoară când ea îi strigă de sus prietenei ei să urce și ea. Aceasta șovăie însă și urmează **lysis**-ul: curcubeul trece, iar fetița cade jos pe pământ.

Jung a introdus în interpretarea lui de vise noțiunea și metodologia *condiționalismului*[176], adică „în condiții care sunt de cutare sau cutare natură, se pot produce vise de cutare sau cutare fel“[177]. Determinantă este deci întotdeauna situația respectivă cu condițiile ei de moment, condițiile ei actuale. Aceeași problemă, aceeași cauză au, în funcție de contextul general, de fiecare dată o altă semnificație; ele pot fi, corespunzător punctului de vedere al condiționalismului, plurivoce, deci să nu însemne mereu doar același lucru, fără luarea în considerare a situației și diversității manifestării lor.

Condiționalismul constituie o formă lărgită a cauzalității, el este o tălmăcire plurivocă a relațiilor cauzale și reprezintă în acest sens o încercare „de a concepe stricta cauzalitate printr-o influențare reciprocă de condiții, de a extinde univocitatea legăturii dintre cauză și efect prin plurivocitatea interdependenței. Însă cauzalitatea în sensul general nu este astfel suprimată, ci doar adaptată materialului multistratificat a ceea ce este viu“[178], deci lărgită și completată. În mod corespunzător, nici semnificația unui anume motiv oniric nu este explicată doar din caracterul său cauzal limitat, ci totodată și din „valoarea sa pozițională“[179] din cadrul contextului oniric global.

---

176 Fiziologul și filosoful Max Verworn (Göttingen, 1863–1921), de la care provine noțiunea „condiționalism“, o definește după cum urmează: „O stare sau un proces este clar determinat de totalitatea condițiilor sale. De aici rezultă: 1. Stările sau procesele egale sunt întotdeauna expresia unor condiții egale; condițiile inegale își găsesc expresie în stări și procese inegale. 2. O stare sau un proces este identic cu totalitatea condițiilor sale. De aici rezultă: o stare sau un proces este complet cunoscut științific dacă este stabilită totalitatea condițiilor sale.“ (**Kausale und konditionale Weltanschauung**, ed. a 3-a, 1928.)

177 Kindertraumseminar, 1938–1939.

178 Kindertraumseminar, 1938–1939.

179 V. și p. 90.

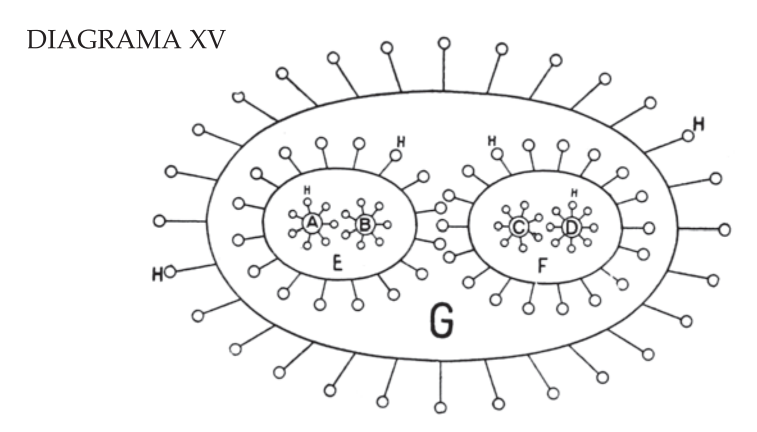
Jung nu folosește „asocieri libere“, ci un procedeu pe care-l numește „amplificare“. Este de părere că asocierile libere duc, ce-i drept, „întotdeauna spre un complex, despre care însă nu-i cert dacă tocmai acesta este cel care reprezintă sensul visului. ... Putem să ajungem desigur mereu într-un fel sau altul la complexele noastre, căci ele sunt magnetul care atrage tot.“[180] Poate că visul arată însă exact contrariul conținutului complexului și vrea astfel, pe de-o parte, să accentueze acea funcționare naturală care ar fi capabilă să elibereze pe cineva de complex și, pe de altă parte, să indice drumul de urmat. Amplificarea înseamnă deci, spre deosebire de metoda freudiană de „reductio in primam figuram“, nu un lanț de asocieri ce trebuie urmărit înapoi, legat obligatoriu cauzal, neîntrerupt, ci o lărgire și îmbogățire a conținutului visului cu toate imaginile similare, posibile, analoage. Ea se deosebește apoi de asocierea liberă prin aceea că la asocieri nu contribuie numai pacientul, respectiv visătorul, ci și analistul. Adesea chiar acesta este cel care, prin contribuția lui la analogii, determină direcția pe care o iau apoi asocierile pacientului. Oricât de variate ar fi imaginile și analogiile, ele trebuie să se afle totuși întotdeauna într-o relație semnificativă, mai strânsă sau mai laxă, cu conținutul visului ce urmează a fi interpretat; în același timp, nu există vreo posibilitate de a pune limite dincolo de care asocierile libere nu ar trebui să ajungă și de a determina distanțe dincolo de care ele nu ar trebui să se îndepărteze de conținutul visului.

Amplificarea trebuie aplicată la toate elementele conținutului oniric. Abia atunci se conturează acea imagine de ansamblu, din care poate fi descifrat „sensul“. În metoda de amplificare a lui

180 Kindertraumseminar, 1938–1939.

Jung, diferitele motive onirice în parte sunt atât timp îmbogățite printr-un material analog, înrudit ca sens, de imagini, simboluri, legende, mituri etc. și astfel înfățișate în toate nuanțele posibilităților lor de sens, ale diferitelor lor aspecte, până ce semnificația lor este elucidată cu o claritate deplină. Fiecare element de sens, astfel bine stabilit, este apoi legat de următorul, până se deslușește întregul lanț al motivelor onirice și poate avea parte la urmă de o ultimă verificare în unitatea sa. Așadar, de exemplu, în felul în care încearcă în continuare *Diagrama XV* s-o arate pe baza unui vis:

DIAGRAMA XV



A, B, C, D = diferitele motive ale visului
E, F = îmbinarea a două elemente de sens (motive onirice) într-un nou întreg; de exemplu A = corn, B = animal și E = animal cornut
G = întregul vis în sensul său ca unitate, de exemplu în analogie cu un mitologem
H = diferitele corespondențe

Pentru metoda amplificării, ceea ce este concludent nu este verificabilitatea istorico-științifică sau coincidența temporală etc.

în angrenarea analogiilor, ci egalitatea nucleului de semnificație. Pornind de la faptul că tot ce a fost vreodată exprimat de om în imagine sau cuvânt deține o realitate psihică absolută — fie că a luat naștere într-o perioadă sau alta de timp, fie că a luat naștere ca unică imagine spontană sau ca rezultat al unei tradiții îndelungate ori al unei cercetări științifice —, fiecare analogie oferă, în măsura în care conține aspecte arhetipale ale motivului oniric ce urmează a fi elucidat, o precizare și explicație, o întărire a interpretării. Amplificarea reprezintă, în această formă, o metodă științifică nouă pentru investigarea psihologemelor, mitologemelor și a formațiunilor psihice de orice tip, care poate să dea rezultate extraordinar de fructuoase.

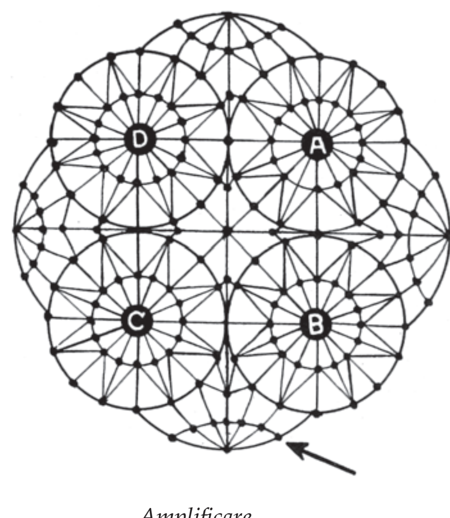
Amplificarea reprezintă prin urmare un tip de muncă de asociere limitată și direcționată, care revine tot mereu la nucleul de semnificație al visului și vrea să-l facă accesibil, cvasiîncercuindu-l. „Amplificarea își are mereu locul acolo unde este vorba despre un eveniment obscur, ale cărui indicii sumare trebuie sporite și lărgite prin contextul psihologic, spre a deveni inteligibile. De aceea folosim în psihologia analitică amplificarea pentru interpretarea viselor; căci visul este un indiciu prea sumar în ceea ce privește înțelegerea și trebuie de aceea îmbogățit prin material asociativ și analog și potențat până la comprehensibilitate."[181]

Interpretarea reductivă

Prezentarea metodei amplificării în opoziția ei cu „reductio in primam figuram" este ilustrată grafic simplificat în *Diagrama XVI* și *Diagrama XVII*. Ca punct de plecare sunt luate *patru*

[181] **Psychologie und Alchemie**, p. 397.

DIAGRAMA XVI



Amplificare

A, B, C, D = elementele visului
Punctele de îmbinare ale rețelei relaționale — către care trimite săgeata — reprezintă diferitele corespondențe, respectiv amplificări.

elemente diferite, conținuturile onirice A, B, C și D. Amplificarea le interconectează în toate direcțiile posibile, cu toate corespondențele, analogiile etc. posibile, până la volumul maxim și la ultima lor esență recognoscibilă; de exemplu, ea completează, lărgește și îmbogățește figura tatălui real, care ar apărea ca element de vis, până la „ideea" a tot ceea ce înseamnă „paternul" ca atare. Reducția, care presupune că diversele elemente de vis reprezintă o „denaturare" a unor conținuturi inițial diferite, conduce cele patru puncte atât de mult înapoi, printr-un lanț de asociere liberă, până ce, constrânse de legătura cauzală, ele se revarsă în acel *punct X*, de la care porniseră și pe care avuseseră misiunea să-l „denatureze", să-l „acopere". Amplificarea

„luminează“ astfel toate semnificațiile posibile ale celor patru puncte în sensul actual pentru visător, reducția le duce doar înapoi într-un loc al complexelor. Prin reducție, Freud întreabă „de ce?“, „de unde?“, „din ce?“; Jung în schimb întreabă în interpretarea viselor mai cu seamă „pentru ce?“ La ce s-a referit inconștientul, ce a vrut să-i spună visătorului, insuflându-i tocmai acest vis și nu un altul? Un intelectual visează, de pildă, că trece pe sub un mare pod de curcubeu. Sub el și nu pe el, ceea ce-l uimește foarte tare.

Visul vrea să indice însă astfel că acest om ar dori să-și rezolve problemele dincolo de realitate și îi arată drumul pe care trebuie să meargă. Și anume, nu sus pe pod, ci pe dedesubt.[182] Pentru intelectualii care sunt de părere că ar putea pur și simplu să-și elimine natura pulsională, să-și biruie viața ori să și-o îndrepte într-un fel sau altul prin gândire, adică să și-o stăpânească prin intelectul lor, acesta este un indiciu adesea foarte necesar. Acest vis a funcționat de aceea ca avertisment, deschizându-i visătorului ochii în legătură cu situația lui reală.

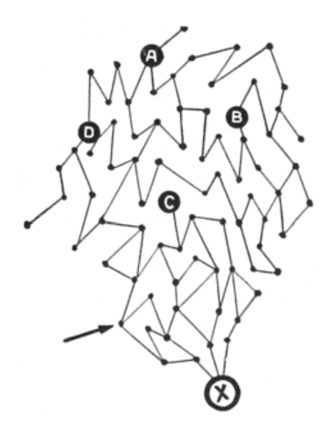
Aspectul dinamic al visului

Sensul valabil al visului, cu toate detaliile lui, poate fi detectat desigur abia printr-un procedeu exact de interpretare, așa cum tocmai s-a arătat. Dar din cele puține rostite aici este deja evident că acest vis avea un „scop“ determinat, și anume dezvăluirea unui fapt de care visătorul nu este conștient sau nu vrea să fie.[183]

---

182 V. nota 175.
183 Nu avem voie să atribuim, desigur, visului o „intenție conștientă“, iar formularea că inconștientul, respectiv visul „a vrut să zică“ sau „urmărește un scop“ nu trebuie să

 DIAGRAMA XVII



Reducție

A, B, C, D = elementele visului
X = figura inițială
Diferitele asocieri sunt marcate prin punctele de îmbinare — către care trimite săgeata.

Firește că astfel de vise sunt relativ ușor de interpretat, căci ele reprezintă „parabole“ care conțin ca atare un avertisment, acesta fiind expresia unei tendințe dinamice în inconștient, care stă, ca forță eficace, îndărătul manifestărilor viselor. Ea face să se înalțe conținuturi noi în conștiință, care, la rândul lor — dacă au putut fi asimilate de personalitate — transformă retroactiv câmpul de forțe al inconștientului. Acest proces dinamic, care este invizibil într-un singur vis individual, dar poate fi urmărit cu ușurință pe parcursul unei serii de vise, oferă și garanția că procesul nu suferă între „ședințele“ analitice nicio întrerupere și nicio pierdere și facilitează efectuarea unei analize cu ședințe destul de distanțate între ele.

---

exprime altceva decât reglarea rațională (prin activitatea autoreglatoare a psihicului) și reglarea acelor manifestări care provin din tărâmul inconștient al psihicului.

Această tendință dinamică având însă — după cum am menționat deja — și o țintă rațională, care izvorăște din tendința firească de autoreglare a psihicului, ea este garanția faptului că, în cazul unei interpretări greșite a viselor, urmează mai devreme sau mai târziu alte vise care vor corecta eroarea și vor aduce analiza din nou pe făgașul cel bun.

Conform principiului conservării energiei menționat mai devreme, în psihic nu se pierde nimic, ci toate elementele fac un schimb reciproc de energie, așa încât totul este inclus într-un întreg determinat, rațional, aflat însă în continuă dezvoltare. Căci „inconștientul este permanent activ și creează combinații între materialele sale care slujesc determinării viitorului. El produce combinații subliminale, prospective, tot atât de bine ca și conștiința; doar că ele sunt în ceea ce privește finețea și bătaia semnificativ superioare combinațiilor conștiente. Inconștientul poate de aceea să fie o călăuză fără pereche pentru om, dacă acesta poate să țină piept tentației."[184] Putem descifra deci din vise nu numai situația de moment a visătorului, ci și mersul procesului analitic, precum și eventuala sa poticnire. Ele impresionează prea puțin dacă sunt redate fără context și indicii mai detaliate despre visător. Dar pentru cel care le visează și a cărui problemă o conțin și o luminează, ele pot, odată înțelese și prelucrate, să fie extraordinar de eficiente, chiar eliberatoare. „Poate că interpretarea unui vis arată pe foaia de hârtie arbitrar, neclar și artificial; dar aceeași poate fi în realitate o mică dramă, de un realism fără pereche."[185]

---

184 **Despre psihologia inconștientului, ed. cit.**, vol. 7, p. 134.
185 **Ibid.**, p. 135.

Sensul subiectiv, individual al visului îl aduce cu sine *amplificarea subiectivă*, adică chestionarea visătorului despre ceea ce înseamnă pentru el *personal* fiecare element al visului. *Sensul colectiv* rezultă atunci din *amplificarea obiectivă*, adică din îmbogățirea diferitelor elemente ale visului cu materialul general, simbolic al basmelor, mitologiilor etc., acestea luminând aspectul general al problemei, valabil pentru fiecare om.

Acele vise care sunt compuse din elemente imagistice bogate în detalii, clar precizate, indică probabil mai cu seamă o problematică individuală; ele țin de domeniul inconștientului personal, oglindesc oarecum diferențierea stării conștiinței din viața în starea de veghe, pentru care visele evidențiază imaginile precis conturate ale inconștientului drept conținuturile „celeilalte părți" refulate. În schimb, visele dotate doar cu puține detalii și cu imagini simple comunică, la rândul lor, înțelegeri ale marilor conexiuni generale, ele înfățișează aspecte ale universului, eternele legi ale adevărului și naturii; putem conchide din ele, de cele mai multe ori, asupra unei conștiințe supradiferențiate a visătorului sau chiar devenit autonom, scindată în mare măsură de inconștient, căreia visele îi opun imaginile cuprinzătoare, arhetipale ale inconștientului colectiv drept compensație.

Visul, ca o manifestare neinfluențată de conștiință, înfățișează adevărul lăuntric și realitatea „așa cum sunt ele; nu pentru că eu le presupun a fi așa și nu cum ar dori el să le aibă, ci *așa cum sunt*"**[186]**. Conținutul manifest al visului nu este de aceea pentru Jung o fațadă, ci un fapt care arată de fiecare dată ceea ce are de spus inconștientul despre situația de moment și care

[186] **Aplicabilitatea practică a analizei viselor, ed. cit.**, vol. 16, par. 304.

spune mereu exact ceea ce *chiar* intenționează să spună. Dacă, de exemplu, într-un vis apare un șarpe, atunci sensul constă tocmai în aceea că este un șarpe și nu, să zicem, un taur, întrucât șarpele a fost ales de inconștient tocmai datorită faptului că bogăția sa de semnificații și aspectul său special pot să exprime pentru visător exact ceea ce înțelege inconștientul prin el. Așadar, ceea ce semnifică pentru visător șarpele *nu* este sondat printr-un lanț de asociații, ci prin amplificare, deci prin completarea simbolului șarpe cu toate indiciile și conexiunile, de pildă mituri, care sunt semnificative pentru natura sa ca șarpe și corespund respectivei constelații subiective a visătorului. Căci tocmai pentru că șarpele nu este considerat „figură-ecran" — cum l-ar putea concepe eventual Freud —, ci în semnificația sa actuală și reală pentru visător, elucidarea sensului oniric încă ascuns nu se face prin cercetarea a ceea ce el eventual acoperă. Din contră, este luat în considerare și investigat tot ceea ce-l înconjoară, contextul în care se situează el. Valoarea de reprezentare a unei culori se evidențiază numai prin introducerea ei în contextul picturii — căci doar elementele înconjurătoare, culorile și formele întregului tablou decid dacă o pată gri reprezintă o frântură de umbră sau un reflex de lumină, o pată de murdărie sau o șuviță de păr; tot așa rolul și sensul unui simbol oniric pot să devină vizibile abia după ce acesta și-a căpătat în context valoarea locului și valoarea semnificației. Dacă ținem în plus cont de structura psihică specifică a visătorului, precum și de situația sa generală și de atitudinea sa psihologică conștientă, față de care conținutul visului este, din experiență, complementar, atunci rezultă de la sine sensul propriu-zis al figurii în referința ei subiectivă. Fără asocieri personale și luarea în considerare a contextului, elementele onirice nu pot fi interpretate

decât într-o anumită măsură, adică doar în măsura în care sunt de natură colectivă, deci reprezintă probleme general umane. Cu alte cuvinte: toate motivele de natură pur arhetipală pot fi cercetate și interpretate în acest mod, dar *numai* ele. De aceea este un lucru nechibzuit să credem că se poate spune ceva hotărâtor pentru viața visătorului dacă un vis este prezentat așa gol, fără context personal. În asemenea cazuri, se poate clarifica pur și simplu numai sensul arhetipal al visului și trebuie să renunțăm la orice sens actual special, raportat personal la visător. Căci arhetipurile, copiile instinctelor noastre sau, cum spune Jung, „organele sufletului nostru“, imaginile naturii înseși, încă nu conțin o interpretare; avem nevoie ca punct de plecare mereu de om, pentru a putea face o interpretare corectă, respectiv a respinge una greșită. Doar este clar că același motiv, visat de pildă de un copil sau de un om de cincizeci de ani, va însemna de fiecare dată ceva esențialmente diferit.

Forme de interpretare

Jung distinge două forme, respectiv planuri ale interpretării: interpretarea la *nivelul subiectului* și cea la *nivelul obiectului*. Cea la nivelul subiectului interpretează figurile din vis și evenimentul oniric *simbolic*, ca *reproduceri ale unor factori și situații intrapsihice ale visătorului*. Personajele din vis reprezintă atunci tendințe sau funcții psihice ale visătorului, iar situația din vis — atitudinea lui față de sine însuși și față de realitatea psihică dată. Visul trimite, astfel conceput, la situații *interioare*. Interpretarea la nivelul obiectului vrea să indice că figurile din vis trebuie înțelese ca atare *concret* și nu simbolic. Ele reprezintă atunci atitudinea visătorului față de situațiile, respectiv persoanele *exterioare*, cu care

se află el în raport. Vor să prezinte cum arată din cealaltă parte ceva ce am văzut până acum, conștient, numai dintr-una dintre părți sau să evidențieze ceva ce încă nu am remarcat până acum absolut deloc. De exemplu, dacă visăm despre propriul tată, pe care-l consideram bun și nobil, într-o formă care-l arată ca fiind crud, egoist și nestăpânit, atunci acest lucru, interpretat la nivelul subiectului, ar însemna că visătorul ascunde în propriul suflet astfel de însușiri, fără a fi însă conștient de ele și chiar le acordă un sens care nu corespunde cu situația reală. Interpretat la nivelul obiectului, visul l-ar reprezenta pe tatăl real, care îi este înfățișat visătorului în felul său adevărat de a fi, până atunci necunoscut lui. În cadrul interpretării la nivel subiectiv trebuie să concepem conținuturile visului drept reprezentări de imagini de natură subiectivă, drept configurări, respectiv proiecții de complexe în inconștientul pacientului însuși. Astfel, o anumită figură, de exemplu un prieten, poate să fie concepută în visul unei paciente ca imaginea masculinității din ea, care nu a fost recunoscut în mod conștient, se află în inconștient și, transferat asupra unei persoane, apare proiectat. Sensul acestei figuri onirice constă în aceea că pacienta este astfel atenționată asupra propriei ei laturi masculine, asupra unor trăsături în legătură cu care ea se amăgise până acum că nu ar exista. Lucrul este foarte important la o persoană căreia i se pare că este deosebit de delicată, de sensibilă și de feminină, ca de exemplu la cunoscutul tip al prețioasei fete bătrâne.

„Tot ce este inconștient este proiectat; adică apare ca trăsătură sau atitudine a obiectului. Abia prin actul autocunoașterii îi sunt apoi integrate subiectului conținuturile respective, fiind astfel desprinse de obiect și recunoscute ca fenomene psihice.“[187]

[187] Toni Wolff, **Studien**..., I, pp. 99 și urm.

Fenomenul proiecției este o parte componentă integrantă a mecanismului inconștientului și, în măsura în care fiecare psihic are o zonă inconștientă mai îngustă sau mai largă, nu există nici viață psihică fără un anumit grad de proiecție. Ea stă — în starea de somn sau în cea de veghe, la indivizi sau grupuri, față de persoane, lucruri sau stări — complet în afara voinței conștiente. „Poiecția nu se face niciodată, ea se întâmplă!“[188] Jung o definește drept „transpunerea unui proces subiectiv într-un obiect“, spre deosebire de introiecție[189], care constă într-o „asimilare a obiectului de către subiect“[190].

Atitudinea psihologică a romanticilor germani în fața lumii o putem numi cel mai bine introiecție; căci ei aspiră să se îndepărteze de lumea exterioară urâtă și nesatisfăcătoare, de a cărei realitate sunt cu toate acestea cu desăvârșire conștienți, și să se îndrepte spre lumea voluntară și ideală a propriei fantezii, prin care au transformat și acea lume exterioară sau au adaptat-o mișcărilor lor afective subiective. „Conștiința realității, așa cum este ea cu adevărat, era deci prezentă în romantism, dar această realitate a fost introdusă în domeniul fabulosului, fantasticului: asta este introiecție“, spune Jung[191]. E desigur evident că, printr-o

---

188 **Psychologie und Alchemie**, p. 338.

189 Se desemnează drept introiecție, de exemplu, atitudinea și trăirile psihologice ale romanticilor germani. Neputând să se împace cu urâțeniile lumii exterioare, și-au întors fața de la ea, cu toate că erau perfect conștienți de realitatea ei. Numai lumea exterioară idealizată arbitrar, așa cum trăia în fantasmele lor, era considerată de ei „reală“. Astfel ei schimbau însă această lume exterioară și o adaptau reprezentărilor lor proprii, subiective. E clar că, acolo unde reprezentarea subiectivă este în acest fel supraevaluată și împinsă în prim-plan, Eul conștient se află veșnic în pericol de a fi inundat de preaplinul imaginilor interioare și de a-și pierde astfel poziția obiectivă.

190 **Tipuri psihologice, ed. cit**, p. 476.

191 Kindertraumseminar, 1938–1939.

asemenea supraevaluare a punctului de vedere subiectiv, Eul conștient risca să fie mereu înghițit, ca urmare a abundenței imense a imaginilor interioare.

Neputința de a se diferenția de obiect este o stare în care continuă să trăiască astăzi nu numai popoarele primitive, ci și copiii. La omul naiv — la primitiv și la copil —, conținuturile psihicului individual încă nu sunt diferențiate de cele ale psihicului colectiv și încă nu sunt opuse unele altora, ci se află permanent într-o „participation". „Căci zeii, demonii etc. nu erau percepuți ca proiecții sufletești și deci ca fiind conținuturi ale inconștientului, ci ca realități de la sine înțelese. Abia în epoca Iluminismului s-a înțeles că zeii nu existau cu adevărat, ci că erau proiecții. Astfel ei au fost lichidați. Dar funcția psihică corespunzătoare lor nu a fost nicidecum lichidată, ci a căzut în inconștient, ceea ce a făcut ca oamenii înșiși să fie intoxicați de un excedent de libido, care mai înainte fusese investit în cultul imaginii zeilor."[192]

În cazul în care conștiința nu este suficient de consolidată, respectiv nu există un nucleu destul de puternic al personalității pentru a prelua conținuturile inconștiente și proiecțiile lor, a le înțelege și a le prelucra, ea poate fi inundată și chiar înghițită de materialele inconștiente până acum activate și supradimensionate. Conținuturile psihice nu împrumută atunci numai caracterul de realitate, ci ele reflectă conflictul, augmentat în mitologie sau devenit grosolan în arhaic-primitiv, și iată astfel deschis drumul spre psihoză. De aceea, interpretarea la nivelul subiectului este unul dintre cele mai importante „instrumente" ale metodei jungiene de interpretare a viselor. Ea înlesnește înțelegerea dificultăților și conflictelor individului în sau cu

192 **Despre psihologia inconștientului, ed. cit.**, vol. 7, p. 111.

lumea exterioară ca pe o oglindire, ca pe reproducerea unui eveniment intrapsihic, putând duce astfel la retragerea proiecțiilor și la soluționarea problemelor în spațiul propriului psihic. Abia când reflectăm unde duc infinitele proiecții ale propriilor însușiri și complexe asupra altora aflați în exterior putem cântări corect extraordinara însemnătate a acestei metode gnoseologice jungiene.

Simbolul

În interpretarea jungiană a viselor, un rol central îl joacă — așa cum deja reiese din tot ce s-a spus până acum — acel fenomen psihic care este general desemnat prin termenul de simbol[193]. Jung a mai numit simbolul și „parabola libidoului“, întrucât transferă energie, și a înțeles prin aceasta reprezentări care sunt adecvate să exprime în mod echivalent libidoul și astfel să-l treacă într-o altă formă decât cea inițială.[194] Imaginile psihice, în vis ca și în toate celelalte manifestări, sunt esențe și reprezentări ale energiei psihice; la fel cum, de exemplu, o cascadă este esența și reprezentarea energiei pur și simplu. Căci fără energie, adică forță fizică (însă care este concepută doar ca ipoteză de lucru), nu ar exista nicio cascadă, a cărei esență o formează; dar această apă constituie totodată, în existența ei exterioară ca atare, și o reprezentare a acestei energii, care, fără cascadă, nu s-ar oferi unei observații și constatări. Poate să sune paradoxal; totuși tocmai caracterul paradoxal ține de esența cea mai profundă a psihicului.

---

193 O definiție amănunțită a simbolului și a calităților lui oferă autoarea în cartea **Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie von C.G. Jung**, Zürich, 1957.
194 **Über psychische Energetik**, p. 84.

Simbolurile au un *caracter de exprimare și impresionare deopotrivă*, căci ele, pe de o parte, *exprimă* imagistic evenimentul intrapsihic și, pe de alta, *impresionează* acest eveniment — după ce au devenit imagine, după ce s-au „încarnat“ într-un material imagistic — prin conținutul lor de semnificație, și astfel conduc mai departe fluxul procesului psihic. De pildă, reprezentarea pomului veșted al vieții, care ar simboliza o viață de om supraintelectualizată[195], ce și-a pierdut legătura naturală cu instinctele, ar *exprima* acest sens pe de o parte imagistic și i l-ar aduce visătorului în fața ochilor, iar pe de altă parte, l-ar *impresiona* pe visător și i-ar influența viața psihică, oferindu-i o direcție. Simbolurile sunt deci adevărații *transformatori de energie* ai evenimentului psihic.

Pe parcursul unei analize se poate constata tot mereu cum diferitele motive imagistice se condiționează reciproc, respectiv se continuă unul pe celălalt. La început, ele mai apar în învelișul materialului experimental personal, poartă trăsăturile unor amintiri din copilărie sau ale unor amintiri de alt fel, de exemplu ale unora care provin din întâmplări recente. Dar cu cât analiza pătrunde în straturi mai profunde, cu atât mai clar se evidențiază efectele arhetipurilor, cu atât mai categoric simbolul domină singur câmpul; căci simbolul are în sine un arhetip, un sâmbure de semnificație lipsit de concretețe, dar încărcat cu energie. Se întâmplă într-un mod asemănător, când se fac fotografii de pe un film fotografic: prima poză este foarte precisă, detaliile pot fi recunoscute până la ultimele mărunțișuri și semnificația sa este constatată fără umbră de îndoială; următoarele sunt însă deja mai puțin amănunțite și mai puțin clar determinate; până ce, în ultima poză, ale cărei contururi și detalii sunt

[195] Vezi exemplul visului de la nota 161.

aproape complet estompate, se mai poate recunoaște numai forma de bază, care însă lasă deschise toate aspectele posibile, respectiv le reunește în sine. De pildă, în seria „femininului“ apare mai întâi imaginea onirică a mamei reale trasată cu precizie încă în toate caracteristicile individuale și în semnificația ei diurnă strict delimitată; apoi, această semnificație se adâncește și se lărgește în simbolul femeii în toate variațiunile, ca partenerul de sex opus în genere; înălțându-se dintr-un strat și mai adânc, imaginea poartă trăsături mitologice, este o zână sau un balaur; până ce apare, în materialul experimental cel mai adânc situat, colectiv, general uman, drept infernul întunecat, drept tărâmul de jos, drept întinderea mării, pentru a se amplifica în ultima-i semnificație în una dintre jumătățile creației, în haos, în obscur, în însuși elementul care primește. Aceste simboluri din inconștient, fie că apar în vise, viziuni sau fantasme, ilustrează, ca să zicem așa, un fel de „mitologie individuală“, care-și află cele mai apropiate analogii în figurile tipice din mitologie, legende și lumea basmelor.[196] „De aceea trebuie presupus că ele corespund anumitor elemente structurale colective (și nu individuale) ale sufletului uman și, ca și elementele morfologice ale corpului uman, sunt moștenite.“[197]

„Simbolurile nu au fost născocite conștient, ci au fost produse de inconștient pe calea așa-numitei revelații sau intuiții.“[198] Simbolurile pot să stea pentru cele mai diferite conținuturi. Fenomenele naturii pot fi înfățișate în înveșmântare simbolică la fel de bine ca procesele intrapsihice. Mersul soarelui poate, de exemplu, să simbolizeze pentru primitiv evenimentul exterior

---

[196] V. **Diagrama XIV.**
[197] **Despre psihologia arhetipului infans, ed. cit.**, vol. 1, p. 178.
[198] **Despre energetica sufletului, ed. cit.**, vol. 8 , p. 63.

concret al naturii, iar pentru omul modern, orientat psihologic, să reprezinte un eveniment asemănător, la fel de legic, în lumea sa interioară. Simbolul „renașterii“ stă, de pildă, mereu pentru ideea originară a metamorfozei sufletești, fie că apare ca ritual primitiv de inițiere, ca botez în semnificația creștină sau în corespunzătoarea imagine onirică a unui individ modern. Numai calea pe care se obține această „renaștere“ este o alta, în funcție de starea istorică și individuală a conștiinței. Din acest motiv este necesar să evaluăm și să interpretăm fiecare simbol pe de o parte colectiv, pe de alta însă individual, dacă vrem să apreciem semnificația sa propriu-zisă în fiecare caz dat. „Imaginile mitologice nu apar niciodată izolat, ele își au locul inițial întotdeauna într-o conexiune obiectivă și într-una subiectivă: în conexiunea obiectivă a ceea ce este zămislit și în conexiunea sa cu zămislitorul.“[199] Contextul personal și principiul factorului psihologic individual trebuie să rămână însă hotărâtoare în interpretare.

Simbol și indiciu

Conținutul unui simbol nu se poate niciodată exprima rațional în totalitate. El provine din acel „imperiu intermediar de realitate subtilă, care poate fi exprimată suficient doar prin simbol“[200]. O alegorie este un semn pentru ceva, o expresie sinonimă pentru un conținut cunoscut; simbolul însă cuprinde întotdeauna încă ceva și prin limbă, deci printr-un instrument al rațiunii, neexprimabil. Freud numește de aceea incorect simboluri „acele conținuturi ale conștiinței care lasă să se bănuiască

---

[199] K. Kérenyi, **Einführung in das Wesen der Mythologie**, Amsterdam, 1941, p. 12.
[200] **Psychologie und Alchemie**, p. 387.

fundaluri inconștiente“, întrucât în teoria sa „ele joacă doar rolul de indicii și simptome ale incidentelor din fundal“[201]. Când, în schimb, Platon „exprimă întreaga problemă gnoseologică în parabola peșterii sau când Hristos vorbește în parabolele sale despre conceptul Împărăției lui Dumnezeu, acestea sunt autentice și veritabile simboluri, și anume încercări de a exprima un lucru pentru care încă nu există noțiunea verbală“[202]. Cuvântul german pentru simbol este „Sinnbild“ [sens+imagine: imagine (cu) sens, *n.t.*] și exprimă prin această legătură de cuvinte modul în care conținutul său provine din *ambele* sfere și aparține amândurora: ca sens este subordonat conștiinței, domeniului rațional, ca imagine, inconștientului, domeniului irațional. Cu această particularitate a sa el poate să ofere în modul cel mai propice informații despre procesele din psihicul total, precum și să exprime realitățile psihice cele mai contrare, cele mai complexe, precum și să acționeze asupra lor. „Dacă ceva este sau nu simbol depinde mai întâi de atitudinea conștiinței examinatoare“[203], spune Jung, deci de faptul că observatorul are darul, respectiv este în dispoziția interioară de a privi un obiect, de exemplu, un pom, nu numai în aspectul lui concret ca atare, ci, de pildă, ca simbol al unei vieți omenești, adică și ca simbol a ceva mai mult sau mai puțin necunoscut. Este foarte posibil ca același fapt, respectiv obiect să reprezinte pentru un om un simbol, pentru celălalt însă numai un indiciu. Ce-i drept, după Jung există produse a căror desenare ca simbol i se impune fiecărui observator într-un mod inevitabil și nemijlocit, ca, de pildă, un triunghi cu un ochi cuprins în el. Desigur, depinde în general de tipul

---

201 **Despre legăturile psihologiei analitice cu opera literară, ed. cit.**, vol. 15, p. 73.
202 **Ibid.**
203 **Tipuri psihologice, ed. cit.**, vol. 6, p. 489.

omului dacă rămâne la realitățile concrete sau abordează realitatea cu o înclinație pentru ceea ce este simbolic.

Simbolul nu este nici o alegorie și nici un indiciu, ci imaginea unui conținut care transcende în cea mai mare parte conștiința. Oricum, simbolurile pot să „degenereze“ și în indicii și să devină „simboluri moarte“, prin aceea că sensul ascuns în simbol este dezvăluit în totalitate și atunci el încetează să mai fie plin de semnificație, întrucât acum îl putem sesiza în întregime prin rațiunea noastră. Căci un simbol autentic nu poate să fie niciodată interpretat exhaustiv. Cota sa parte rațională o putem deduce din conștiință, de partea sa irațională putem doar „să fim pătrunși“. De aceea, un simbol se și adresează întotdeauna întregului psihic, părții sale conștiente și celei inconștiente deopotrivă, ca și tuturor funcțiilor sale. De aceea, Jung își determină pacienții atât de categoric să-și fixeze „imaginile interioare“ nu numai verbal, respectiv în scris, ci să le și redea în forma aparițiilor lor originale; o semnificație individuală specială revine nu doar conținutului imaginii, ci și culorilor sale și distribuirii lor.[204] Abia astfel putem să apreciem foarte just rolul lor pentru pacient și să utilizăm forma lor, precum și conținutul lor, ca pe factorul cel mai eficient pentru procesul psihic al conștientizării.[205]

---

[204] Repartizarea culorilor referitor la funcțiile respective se schimbă la diferitele culturi și grupuri de oameni și chiar printre diferiții indivizi: dar, de regulă (regulă la care există numeroase excepții), pentru psihologia europeanului, albastrul, culoarea spațiului aerian gol, a cerului senin, este considerat culoarea gândirii; galbenul, culoarea soarelui ce privește pătrunzător și clarvăzător, care se înalță, ca aducător de lumină, din întunericul insondabil și dispare din nou tot în întuneric, este considerat culoarea intuiției, adică a acelei funcții care sesizează ca printr-o iluminare fulgerătoare originile și tendințele întâmplărilor; roșul, culoarea sângelui ce pulsează și a focului, este considerat culoarea sentimentelor vii și arzătoare; în timp ce verdele, culoarea vegetației pământești, tangibile, nemijlocit perceptibile, reprezintă funcția senzației.

[205] V. nota 101.

Ca exemplu, să folosim reprezentarea simbolică a unui psihic, „privită lăuntric“[206], așa cum tinde el, desfășurat între cele patru funcții psihice ale sale, spre conștientizare, rămânând totuși mereu prins în cercul șerpilor, al simbolurilor pulsiunilor originare. Cele patru funcții sunt simbolizate prin cele patru culori diferite — albastru, galben, roșu, verde — ale aureolei, iar năzuința spre conștientizare, prin cele patru torțe care ard. „Explicația“ acestei imagini, precum și a următoarelor, *nu* trebuie luată strict. Ea constituie doar o încercare de a îmbrăca în cuvinte aproximative sentimentele și gândurile persoanei care voia să le ilustreze. Toate aceste reproduceri sunt doar simboluri și ține de natura inerentă a simbolului că niciodată conținutul său nu poate să fie complet raționalizat și redat în cuvinte. O parte decisivă se sustrage redării discursive și poate să fie înțeleasă numai pe calea intuiției, ceea ce este valabil chiar și acolo unde un artist talentat reușește să cuprindă astfel de simboluri în „imagini verbale“. Și aceste explicații trebuie de aceea doar să introducă cititorul în acel „imperiu intermediar de realitate subtilă“ care ne vorbește din simboluri, pentru a le ușura puțin înțelegerea.

Un al doilea exemplu pentru caracterul puternic elocvent al acestor imagini este prezentarea „șarpelui pasiunii“[207]. Șarpele — simbol al lumii pulsionale nediferențiate din om — a părăsit pe parcursul procesului psihic lădița care plutea pe marea inconștientului, în care zăcuse până atunci încuiat cu

206 [Imaginea la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la numărul 1 — **N. red. germ.**].

207 [Imaginea la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la numărul 2 — **N. red. germ.**].

grijă prin refulare, și s-a înălțat mult deasupra ei. Din gâtlejul său țâșnește un adevărat snop de raze de foc pârjolitoare și pustiitoare, însă capul său poartă semnul crucii, vestitor al eliberării și simbolizează astfel dublu-i aspect ca forță distrugătoare și salvatoare. Intensitatea și forța culorilor folosite indică puternica emoție cu care a luat naștere tabloul și care l-a impulsionat.

La astfel de picturi „nu trebuie să fie vorba de artă, ci de mai mult decât artă și de altceva decât pur și simplu artă, și anume de efectul intens asupra pacientului însuși“[208] — respectiv asupra aceluia care a produs pictura (deci și asupra oamenilor sănătoși). De aceea și este perfect egal dacă un asemenea tablou este bun sau prost în sensul unei evaluări artistice. Căci se poate chiar întâmpla ca un artist desăvârșit în pictură sau desen să facă astfel de tablouri cu o mână stângace de copil, să lucreze primitiv și mult mai prost din punctul de vedere al redării decât cineva care nu s-a folosit încă niciodată de creion sau pensulă, dar ale cărui imagini lăuntrice sunt atât de puternice și de vii, încât le poate reproduce perfect.[209] Ceea ce se pictează și se desenează astfel „sunt fantasme eficace, este ceea ce are efect, ceea ce acționează în el. ... În plus, realizarea materială a tabloului forțează la o contemplare persistentă a acestuia în toate părțile lui, putându-și exercita astfel complet efectul. ... Iar ceea ce acționează în el este chiar el, dar nu în sensul înțelegerii greșite dinainte vreme, când își lua Eul personal drept Sinele său, ci într-un sens nou, până acum străin lui, unde Eul său apare ca obiect a ceea ce acționează în el.“[210]

[208] **Țelurile psihoterapiei, ed. cit.**, vol. 16, par. 104.
[209] Într-un atare caz, disocierea dintre creația conștientă a pictorului și ceea ce produce el ca imagini din inconștient este evidentă. V. cele spuse în acest sens la pp. 43 și urm.
[210] **Țelurile psihoterapiei, ed. cit.**, vol. 16, par. 106.

„Doar activitatea de reprezentare în sine e insuficientă. Dincolo de aceasta mai este nevoie și de o înțelegere intelectuală și emoțională a imaginilor, prin care ele sunt integrate conștiinței nu numai rațional, ci și moral. Mai trebuie supuse unei munci sintetice de interpretare. ... Ne mișcăm aici efectiv pe un teren absolut nedefrișat, în care primordială este dobândirea unei experiențe cât mai bogate ... căci este vorba despre un proces vital al sufletului în afara conștiinței, pe care îl putem observa aici indirect. Încă nu știm în ce profunzimi necunoscute pătrunde aici privirea noastră."[211] Cel care a trăit însă el însuși o dată, aflându-se în mare chin sufletesc, efectul eliberator al unei dispoziții ce a căpătat expresie în acest fel sau al unei imagini interioare astfel sesizată și fixată, care păreau imposibil de exprimat în cuvinte, acela știe ce ușurare fără margini poate să ofere. Oameni care nu se folosiseră niciodată de o pensulă sau un creion au reușit în acest mod, în decursul unei analize, să își reprezinte iscusit conținuturile psihicului lor ce nu puteau fi descrise în cuvinte, putând fi astfel părtași întru câtva la aceeași emoție ca și artistul care ridică din adâncurile inconștientului său o imagine, pentru ca apoi să o prindă și să o fixeze conștient și, în fine, să o redea.

„Stabilirea" astfel realizată a unui simbol înseamnă un fel de reificare, conferă formă celor altminteri neexprimabile și nedeterminate și ne ajută să pătrundem până la conținutul lor adevărat, să-l înțelegem și, făcându-l conștient, să-l integrăm. Astfel fixat, simbolul posedă un fel de forță magică, ce oferă de altfel și baza psihologică a majorității mijloacelor magice, amulete și semne prezicătoare ale vremurilor de demult, precum și a unor formule, lozinci și imagini asemănătoare, chiar

211 **Ibid.**, par. 111.

dacă adesea nerecunoscute ca atare, care ne mai „vrăjesc“ și în ziua de azi. Aici intră de altfel și diferitele embleme, steagurile, stemele și mărcile produselor, cu simbolistica lor de imagine și culoare care are un efect adesea magic și cu forța lor ce cuprinde masele, așa cum sunt folosite în arena politică sau în lupta economică (de exemplu, în scopul celei mai moderne forme a influențării consumatorilor prin așa-numita „motivational research“).

Principiile de bază ale analizei

Situația analitică are — așa am putea spune — un aspect împătrit: a) analizandul dă în cuvintele sale imaginea, de care este el conștient, a situației lui; b) visele sau fantasmele analizandului îi dau psihoterapeutului imaginea — care completează corespunzător — a inconștientului; c) situația relațională în care se află analizandul cu psihoterapeutul adaugă celorlalte două laturi subiective pe cea obiectivă; d) confruntarea cu materialele evidențiate la punctele *a, b, c,* precum și cu amplificările și explicațiile folosite de psihoterapeut completează respectiva imagine a situației psihologice, imagine care se află de cele mai multe ori într-un contrast viu cu punctul de vedere al personalității Eului, ducând de aceea la toate reacțiile și problemele ideale și emoționale posibile, care impun răspuns și rezolvare.

Așa ca Freud și Adler, Jung consideră și el *conștientizarea* și *menținerea conștientă* a conflictelor drept *conditio sine qua non* a reușitei terapeutice.[212] Doar că în general el nu explică printr-un singur factor motrice conflictele, ci le privește drept urmările *dereglării interacțiunii tuturor factorilor psihicului total:* deci a

212 **Symbole der Wandlung**, 1952, p. 103.

factorilor care țin de structura părții personale și a celor care țin de structura părții colective a totalității noastre psihice conștiente și inconștiente. O altă deosebire principială constă în aceea că Jung încearcă să rezolve majoritatea conflictelor din perspectiva semnificației lor actuale, și nu din aceea pe care o aveau în momentul genezei lor, indiferent că acest moment se află la mare distanță în trecut sau nu. Căci după el fiecare situație de viață și fiecare treaptă de vârstă determină și solicită rezolvarea proprie ei și de aceea un conflict are pentru individ un rol și o însemnătate diferită de fiecare dată, chiar dacă originea sa rămâne aceeași. Modul în care trebuie să-și rezolve un om de cincizeci de ani complexul parental este deci cu totul altul decât acela al unui tânăr de douăzeci de ani, cu toate că la amândoi complexul s-ar putea întemeia pe aceleași incidente din copilărie.

Metoda lui Jung este *finală*, privirea sa este *orientată* mereu *spre totalitatea psihicului*, iar astfel și conflictul cel mai limitat este pus în relație cu psihicul total. În acest psihic total, inconștientului nu-i revine numai rolul unui sistem de captare pentru conținuturile refulate ale conștiinței, ci el alcătuiește mai ales „mama creatoare a conștiinței“[213]. Nu este nici vreun „artificiu al psihicului“, cum spune Adler, ci, dimpotrivă, este instanța primară și creatoare a omului, izvorul, ce nu seacă niciodată, a tot ce e artă și a tot ce e creație omenească.

Această concepere a inconștientului și a formelor lui arhetipale ca reproduceri simbolice ale „unirii contrariilor“ îi permite lui Jung să procedeze la interpretarea conținuturilor viselor atât ca aspecte reductive, cât și prospective și constructive, căci interpretarea „nu se ocupă de sursele sau materialele originare ce stau la baza produsului inconștient, ci încearcă să

[213] **Psihologia analitică și educația, ed. cit.**, vol. 17, p. 127.

confere produsului simbolic o expresie generală și inteligibilă. Ideile subite legate de produsul inconștient sunt prin urmare examinate din unghiul direcției țelului și nu din acela al provenienței lor. ... Metoda constructivă încearcă deci să stabilească sensul produsului inconștient față de atitudinea viitoare a subiectului...“[214] Freud, care îngrădește noțiunea de inconștient la domeniul „istoricului individual al vieții“ pacientului, putea, așadar, să conceapă în cel mai bun caz simbolurile drept semne sau alegorii și să le înțeleagă doar ca „figuri-ecran“. Abia concepția lui Jung referitoare la simbolurile ca forme de exprimare pentru „chipul“ îndreptat în același timp spre spate și spre față, a tot ce este eveniment psihic și pentru caracterul paradoxal al lui „atât-cât și“ a făcut posibilă o muncă analitică asupra psihicului, care nu urmărește doar — ca la Freud — o înlăturare a stazelor și blocajelor psihicului și nu tinde doar spre normalizarea sa, ci și să îl îmbogățească prin stimularea conștientă a formării simbolurilor și a detectării sensului lor, cu germeni de creștere și astfel să-i deschidă acel izvor de forță care se poate dovedi creator pentru viitoarea configurație a vieții pacientului.

Despre sensul nevrozei

Astfel, Jung nu vede nici în nevroză ceva exclusiv negativ, o maladie supărătoare, ci o privește și sub aspectul ei pozitiv, ca factor vindecător, ca motor formator de personalitate. Căci fie că suntem constrânși să ne recunoaștem acum lipsa de adâncime, conștientizându-ne tipul atitudinal sau funcțional, fie că trebuie să luăm în considerare și adâncurile inconștientului ca o compensare a conștiinței noastre parțial sau total supralicitate,

---

[214] **Tipuri psihologice, ed. cit.**, vol. 6, p. 444.

întotdeauna este legată de acestea o *lărgire și aprofundare a conștiinței noastre*[215], adică o *lărgire a personalității noastre*. O nevroză poate acționa de aceea și ca un strigăt de alarmă, trimis de o instanță superioară, pentru a ne atrage atenția că se impune stringent o amplificare a personalității și că o putem realiza dacă ne abordăm *corect* nevroza. Ghidarea jungiană îl ajută pe nevrotic să iasă din izolarea sa, fiind călăuzit, prin confruntarea cu inconștientul său, să-și însuflețească arhetipurile care mișcă „în noi acele străfunduri îndepărtate, acele urme străvechi ale spiritului uman pe care nu le-am dobândit, ci le-am moștenit din încețoșate timpuri imemoriale. Dacă există acest suflet supraindividual, atunci tot ce se traduce în limbajul lui figurat este sustras individualului, iar dacă am conștientiza acest lucru, atunci el nu ne-ar mai apărea *sub specie aeternitatis* ca suferință a *mea*, ci ca suferința lumii, nu ca o durere personală, izolatoare, ci ca o durere lipsită de amărăciune care ne unește cu toți oamenii. Că acest lucru poate vindeca nu mai trebuie dovedit."[216]

Departe de Jung intenția de a nega că există și nevroze de origine traumatică, ce descind din niște întâmplări decisive din copilărie și trebuie tratate atunci în mod corespunzător, adică după criteriile lui Freud. Și Jung folosește în foarte multe cazuri această metodă, care este considerată cea corectă mai cu seamă la nevrozele oamenilor mai tineri, dacă au fost cauzate de o traumă. El contestă însă în mod categoric că toate nevrozele ar fi de acest fel și, în consecință, ar trebui tratate ca atare. „De îndată ce vorbim de inconștientul colectiv, ne situăm într-o sferă și la un nivel al problemei care, pentru analiza practică a persoanelor tinere sau a acelora care au rămas prea mult timp într-un stadiu

215 V. nota 101.
216 **Structura sufletului, ed. cit.**, vol. 8, p. 184.

infantil, iese pentru moment din discuție. Acolo unde imaginea tatălui și cea a mamei trebuie depășite, unde mai trebuie cucerit un crâmpei de viață exterioară, pe care omul mediocru îl posedă în chip firesc, acolo e preferabil să nu vorbim deloc de inconștient colectiv și de problema contrariilor. Acolo însă unde transferurile parentale și iluziile juvenile au fost depășite sau cel puțin sunt *coapte* pentru a fi depășite, acolo trebuie să vorbim de problema contrariilor și de inconștientul colectiv. Aici ne aflăm în afara razei de acțiune a reducțiilor lui Freud și Adler; căci aici nu ne mai preocupă întrebarea cum putem să înlăturăm tot ceea ce îl împiedică pe om să-și exercite o profesiune sau să se căsătorească sau să întreprindă orice altceva, ci ne aflăm în fața sarcinii de a găsi acel sens care face în genere posibilă continuarea vieții, în măsura în care aceasta trebuie să fie mai mult decât simplă resemnare și privire melancolică îndreptată spre trecut."[217], [218]

De aceea se folosește cu preponderență un punct de vedere reductiv în toate acele cazuri în care este vorba despre iluzii, ficțiuni și exagerări. Pe de altă parte, se pune problema unui punct de vedere constructiv și prospectiv în toate cazurile în care fie atitudinea conștientă este cât de cât în ordine, fiind însă capabilă

217 **Despre psihologia inconștientului, ed. cit.**, vol. 7, p. 90.

218 Într-un comentariu la **Tibetanisches Totenbuch** Jung subliniază clar cât de cunoscut li se pare a fi tibetanilor faptul că psihicul conține atât zone personale, cât și suprapersonale. Drumul pe care îl are de străbătut, conform reprezentării tibetanilor, sufletul mortului, când îl părăsește, până la o nouă încarnare trece prin trei mari segmente, în timp ce noi, oamenii occidentali, îl înțelegem ca proces intrasufletesc de maturizare, care trebuie parcurs în timpul vieții noastre, dar într-o succesiune inversă, ca pe un „drum al inițierii". Primul reprezintă tărâmul inconștientului personal, care formează un fel de poartă de trecere spre cel de-al doilea tărâm, locul imaginilor colective, al configurațiilor încărcate numinos, suprapersonale ale arhetipurilor (ale „demonilor" ce sug sângele, cum se spune în ritualul tibetan al morților), pentru a ajunge după parcurgerea sa, respectiv confruntarea „locuitorilor" săi, în acel „loc" în care, prin depășirea contrariilor, se instalează pacea, acel loc în care domnește ca instanță ordonatoare numai „forța" centrală (Sinele), care îmbrățișează și fortifică toate evenimentele psihice.

de o completitudine și rafinare mai mare, fie tendințele inconștiente, apte de dezvoltare, ale inconștientului au fost greșit înțelese și înăbușite de conștiință. „Punctul de vedere reductiv ... duce întotdeauna înapoi, spre primitivitate și elementaritate. În schimb, punctul de vedere constructiv încearcă să acționeze sintetic, să construiască și să orienteze privirea înainte."[219]

Condițiile pentru o nevroză pot să rezide, de asemenea, mai ales la o vârstă mai înaintată, totalmente în însăși situația actuală. În tinerețe, o conștiință a Eului încă neconsolidată și nedezvoltată este în definitiv un lucru firesc, după cum, la vârsta bărbăției, o atitudine unilaterală a conștiinței constituie chiar o necesitate. În schimb, la bătrânețe, ambele forme, dacă mai există, pot să declanșeze nevroze, de îndată ce omul nu mai este în stare să se adapteze unei stări prezente, întrucât instinctele lui, inconștientul lui încă nu-i sunt sau nu-i mai sunt asociate „natural". Acest lucru poate să aibă uneori cauze ce trebuie căutate în copilărie, dar se poate întemeia și exclusiv pe situația de moment. Aici intervine, în trăirea imaginilor și simbolurilor ascendente, care lărgesc conștiința și continuă evenimentul psihic, tocmai acel mod final, prospectiv de a privi lucrurile, care-și îndreaptă atenția mai cu seamă asupra unei noi formări de echilibru în psihicul pacientului, pe baza situației actuale.

Aspectul prospectiv

Nevroza tinde spre ceva pozitiv — acesta este punctul hotărâtor al concepției jungiene — și nu spre o persistență în boală ca scop în sine, așa cum pare adesea a fi. Căci „nevroza ... îi împinge [pe oameni] afară din apatia lor, foarte adesea împotriva

---

[219] **Psihologia analitică și educația, ed. cit.**, vol. 17.

propriei lor trândăvii sau împotriva rezistenței lor disperate“[220]. Energia acumulată ca urmare a unilateralității conștiinței poate să ducă în decursul vieții la o nevroză mai mult sau mai puțin acută, la fel ca o stare a nonconștienței neadaptată la cerințele lumii exterioare. Cu toate acestea, nu oricine va cădea pradă destinului unei nevroze, deși numărul oamenilor, mai cu seamă printre așa-numiții intelectuali, este mereu în creștere, ba chiar pare să ia proporții de-a dreptul de speriat până în cele mai extinse zone ale Occidentului. Poate sunt chiar „oameni «superiori», care însă au rămas din diverse motive prea mult timp pe o treaptă primitivă“[221], pe care natura lor nu a mai suportat-o, pentru că, pesemne sub presiunea lumii exterioare tehnicizate, n-au mai putut face față cerințelor realităților interioare. În spate nu trebuie să presupunem însă un „plan“ al inconștientului. „Motivul eficient, în măsura în care ne este posibil să sesizăm așa ceva, pare să fie în esență doar o pulsiune spre autorealizare. ... S-ar putea vorbi și despre o maturizare întârziată a personalității.“[222]

Astfel, nevroza însăși devine uneori imboldul în lupta pentru totalitatea personalității, care este pentru Jung sarcină și țel totodată și formează fericirea pământească supremă pe care o poate atinge omul; un țel independent de orice punct de vedere medico-terapeutic.

Dacă vrem să înlăturăm o nevroză sau o tulburare psihică generală de echilibru, atunci trebuie să pășim pe drumul activării, al accesibilizării și al asimilării anumitor conținuturi ale inconștientului în conștiință, căci în măsura în care noi refulăm

---

220 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 210.
221 **Ibid.** p. 211.
222 **Ibid.** pp. 210–211.

și echilibrul nostru se clatină, gradul de periculozitate a inconștientului crește cu trecerea anilor. Prin asimilare și integrare înțelegem o pătrundere reciprocă a conținuturilor conștiente și inconștiente, precum și amplasarea lor în psihicul total, și nu o evaluare a acestor conținuturi. Mai cu seamă nu trebuie lezate valori esențiale ale personalității conștiente, adică ale Eului, altminteri nu mai există nimeni care să poată integra. Căci „compensarea prin inconștient este doar atunci eficace, când cooperează cu o conștiință integrală“[223]. „Cine practică tratamentul analitic crede astfel implicit în sensul și valoarea conștientizării, prin care părți până acum inconștiente ale personalității sunt supuse alegerii conștiente și criticii conștiente. Pacientul este pus ca atare în fața unor probleme și stimulat la o judecată conștientă și la o decizie conștientă, ceea ce nu înseamnă însă nimic mai puțin decât o stârnire directă a funcției etice, fiind astfel provocată la acțiune și totalitatea personalității.“[224]

Dezvoltarea personalității

Totalitatea personalității este atinsă atunci când perechile principale de contrarii sunt relativ diferențiate, deci când ambele părți ale psihicului total, conștiința și inconștientul, sunt legate între ele și se află una față de cealaltă într-un raport viu, înclinarea energetică, desfășurarea netulburată a vieții psihice rămânând asigurate prin aceea că inconștientul nu poate fi niciodată făcut complet conștient și își menține mereu aportul mai mare de energie. Totalitatea rămâne deci mereu relativă, iar *sarcina noastră de-o viață — aceea de a lucra mai departe la ea*. „Ca o

---

223 **Aplicabilitatea practică a analizei viselor, ed. cit.**, vol. 16, par. 338.
224 **Ibid.**, par. 315.

realizare deplină a totalității noastre, personalitatea este un ideal inaccesibil. Inaccesibilitatea nu este însă niciodată un contraargument împotriva idealului, căci idealurile nu sunt decât indicatori de drum și niciodată țeluri."[225]

Dezvoltarea personalității este binecuvântare și blestem deopotrivă. Trebuie plătită scump, căci ea înseamnă însingurare. „Prima urmare, este detașarea conștientă și inevitabilă a ființei individuale de nediferențierea și nonconștiența turmei."[226] Dar ea nu înseamnă numai însingurare, ci totodată fidelitate față de legea proprie. „Devine personalitate doar acela care poate spune conștient da puterii vocației sale interioare ce îi vine în întâmpinare"[227] și numai aceasta este capabilă să-și găsească locul corect și în colectivitate, numai ea are și adevărata forță de formare a comunității, deci capacitatea de a fi parte integrantă a unui grup de oameni și nu doar un număr în masă, care este alcătuită întotdeauna doar dintr-o adunare de indivizi și nu poate deveni niciodată, aidoma comunității, un organism viu, ce capătă viață și dă viață. Astfel, realizarea de sine devine atât în relația individuală cea mai personală, cât și în cea colectivă extrapersonală o decizie morală, iar aceasta este cea care își împrumută forțele procesului realizării Sinelui, pe care Jung îl numește *calea individuației*.

Cercetarea și realizarea Sinelui sunt de aceea — sau, în orice caz, ar trebui să fie! — premisa indispensabilă pentru preluarea unei îndatoriri mai mari, chiar de-ar fi numai aceea de a realiza sensul vieții individuale în cea mai bună formă și dimensiune posibilă, ceea ce natura face mereu, ce-i drept

---

225 **Privitor la devenirea personalității, ed. cit.**, vol. 17, p. 188.
226 **Ibid.**, p. 189.
227 **Ibid.**, p. 196.

fără responsabilitatea care este menirea divină a omului dată de destin. „Individuație" înseamnă „a deveni ființă individuală și, în măsura în care prin individualitate înțelegem unicitatea noastră lăuntrică, ultimă și incomparabilă, *a deveni Sinele nostru propriu*"**[228]**. Individuația nu înseamnă însă nicidecum individualism în sensul restrâns, egocentric al acestui cuvânt, căci individuația îl face pe om doar ființa individuală care este el oricum. El nu devine însă astfel „sine-ist" [selbstisch][*], ci își împlinește numai particularitatea, ceea ce nu trebuie confundat cu egoism și individualism. Totalitatea dobândită de el este raportată, prin conștient și inconștient, ca esență individuală și colectivă, la întregul lumii; aceasta nu semnifică însă o accentuare individualistă a presupusei particularități în opoziție cu îndatoririle colective, ci, după cum am arătat mai sus, împlinirea acestei particularități în cadrul integrării ei într-un întreg. Căci „un conflict adevărat cu norma colectivă apare doar atunci când calea individuală este ridicată la rangul de normă, ceea ce constituie intenția individualismului extrem"**[229]**.

Procesul de individuație

Procesul de individuație este, în totalitatea lui, de fapt, o desfășurare spontană, naturală și autonomă, dată potențial fiecărui om în interiorul psihicului, chiar dacă omul nu este de cele mai multe ori conștient de el. Acesta alcătuiește, în măsura în care nu este împiedicat, oprit sau deformat de niște perturbări anume, ca „proces de maturizare, respectiv de dezvoltare", paralela

---

228 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 199.
* V. nota traducătorului de la pagina 199 a volumului citat: „În germană «selbstisch» < **selbst** [sine] + sufixul **isch** înseamnă egoist." **(N.t.)**
229 **Tipuri psihologice, ed. cit.**, vol. 6, p. 474.

psihică la procesul de creștere și îmbătrânire al organismului. În anumite condiții, cum ar fi în clinica psihoterapeutică, poate fi stimulat, intensificat, conștientizat, trăit conștient și prelucrat prin diferite metode, ajutând astfel omul să atingă o mai mare „completitudine“, o „rotunjire“ a ființei lui. El constituie în atari cazuri o muncă analitică intensă, care se concentrează, printr-o puternică integritate și direcționare a conștiinței, asupra procesului intrapsihic, destinde printr-o extremă activare a conținuturilor inconștientului toate perechile de contrarii, face experiența vie a structurii lor și, trecând prin toate pericolele unui psihic ce se desface parcă din încheieturi, răscolind și aprofundând strat după strat, le călăuzește până la acel centru care este izvor și ultim temei al ființei noastre psihice: nucleul interior, *Sinele*[230]. Acest drum nu este, după cum am menționat deja, dat oricui și practicabil pentre oricine. Nu-i nici lipsit de primejdii și este nevoie de un control foarte riguros din partea partenerului, respectiv a medicului, precum și din partea propriei conștiințe, pentru a putea menține integritatea Eului față de conținuturile ce izbucnesc cu forță din conștiință și a le putea încadra, conștient fiind de scopul urmărit. De aceea, acest drum și trebuie parcurs numai „în doi“. Încercarea de a-l străbate singur, cum s-ar putea petrece eventual în niște eforturi similare, dar în condiții exterioare și interioare total diferite, ar fi funestă tocmai pentru omul occidental, dacă s-ar întâmpla cumva să reușească.[231]

A voi să fii axat doar pe tine însuți duce cu ușurință la trufie spirituală, la ruminări sterile și la însingurare în propriul Eu. Omului îi trebuie un celălalt, altminteri baza trăirii e prea

---

[230] V. p. 185 și cartea autoarei **Der Weg zur Individuation**, ed. a 2-a, Olten și Freiburg/Br., 1971.

[231] V. J. Jacobi, **Der Weg zur Individuation**, ed. a 2-a, Olten și Freiburg/Br., 1971.

puțin reală. Totul se scurge în interior și primește răspuns întotdeauna numai de la el însuși, și nu de la un altul, diferit de el. „Dialogul" pe care catolicul îl poartă cu duhovnicul său în spovedanie este și din acest motiv o rânduire extrem de înțeleaptă a Bisericii; mijloacele sale ajung desigur la un nivel mult mai profund pentru credinciosul practicant. Însă pentru cei numeroși care nu se duc la spovedanie sau care nu știu nimic despre ea, ei situându-se în afara religiei, travaliul cu psihoterapeutul constituie un expedient. Diferența rămâne oricum considerabilă, căci acesta nu este un preot care vorbește în numele unei instanțe mai înalte, nu este o autoritate morală absolută — și nici nu are voie să se dea drept una —, ci în cel mai bun caz o persoană de încredere, cu o oarecare experiență de viață și o cunoaștere aprofundată a naturii și legilor psihicului omenesc. „Nu există un îndemn spre căință, dacă pacientul nu o face deja el singur, nu există ispășire, dacă nu a dat deja el singur rău de bucluc — așa cum este de fapt aproape întotdeauna cazul — și nu există absoluțiune, dacă Dumnezeu nu are înțelegere cu el."[232] Dacă țelul este că trebuie să crească în mod natural „totalitatea", adică realizarea personalității date inițial analizandului, atunci psihoterapeutul poate să își aducă plin de înțelegere ajutorul la atingerea acestui țel. Dacă însă ea nu crește din sine, atunci nici nu poate să fie evidențiată voit.

Cursul individuației este trasat în linii mari și prezintă legități formale. Se compune din două segmente mari, care poartă semne opuse și se condiționează și completează reciproc: din cel al primei jumătăți de viață și din cel al celei de-a doua. Primul are ca sarcină „inițierea în realitatea exterioară", care se încheie

---

[232] Dintr-un interviu cu C.G. Jung, „Selbsterkenntnis und Tiefenpsychologie", în caietul pe luna septembrie 1943 al revistei **Du**.

cu fasonarea fermă a Eului, cu diferențierea funcției principale și a atitudinii predominante, precum și cu dezvoltarea unei persona corespunzătoare, deci are ca scop o adaptare și integrare a omului în mediul său; în schimb, cel de-al doilea duce la o „inițiere în realitatea interioară", la o înțelegere mai profundă de sine și la o cunoaștere aprofundată a oamenilor, la o *reflectio* la trăsăturile caracteristice, rămase până atunci inconștiente sau devenite inconștiente, la conștientizarea lor și astfel la o raportare internă și externă conștientă a omului la structura pământească și cosmică a universului. Jung și-a îndreptat atenția și eforturile mai cu seamă către ultimul, deschizându-i astfel omului aflat într-un punct dificil posibilitatea unei lărgiri a personalității sale, care poate conta și ca o pregătire întru moarte. Atunci când vorbește despre procesul de individuație, el se referă în primul rând la acest de-al doilea segment.

Indicatoare de drum și pietre de hotar ale unui astfel de proces de individuație descris și observat de Jung sunt anumite simboluri arhetipale, a căror configurație și apariție variază de la individ la individ. Și aici particularitatea personală este cea care decide. Căci „metoda este numai drumul și direcția pe care o ia cineva, felul în care acționează el rămânând expresia fidelă a ființei sale"[233]. A reda aceste simboluri în întreaga diversitate a modului lor de apariție ar necesita o cunoaștere temeinică și o angrenare a diferitelor mitologii și reprezentări simbolice ale istoriei omenirii. Fără acestea ele nu pot fi zugrăvite și explicate până în cele mai mici amănunte. De aceea, va fi suficientă în cele ce urmează o scurtă schițare care indică numai acele figuri simbolice care sunt caracteristice pentru etapele principale ale

---

233 **Das Geheimnis der goldenen Blüte**, ed. a 3-a, Olten și Freiburg/Br., 1971. (Prescurtat în continuare **Geheimnis**.)

procesului. Firește că pe lângă ele apar însă și numeroase alte imagini și simboluri arhetipale, care parțial ilustrează probleme secundare, parțial prezintă variațiuni ale figurilor principale.

Umbra

Prima etapă duce la trăirea experienței *umbrei*, care simbolizează „cealaltă parte“ a noastră, „fratele nostru întunecat“, care aparține de noi, de totalitatea noastră, într-un chip ce-i drept invizibil, dar inseparabil. Căci „«forma vie» are nevoie de umbre adânci ca să apară plastic. Fără umbră ea rămâne o iluzie plată.“[234]

Umbra este o figură arhetipală, care mai apare și astăzi în reprezentarea primitivilor personificată în multe forme. Și ea este o parte din individ, un fel de scindare a ființei sale, care e însă legată de el tocmai „ca umbra lui“. De aceea, pentru primitiv este un semn rău dacă cineva pășește pe umbra lui, iar vraja respectivă poate fi desfăcută numai printr-o serie de ceremonii magice. Și în artă figura umbrei este un motiv îndrăgit, adesea abordat și elaborat. Căci artistul se alimentează, în creația sa și în alegerea motivului său, în mare măsură din adâncurile inconștientului său și atinge la rândul lui, cu ceea ce creează în acest fel, inconștientul publicului, iar în aceasta constă în definitiv secretul efectului său. Imaginile și figurile inconștientului sunt cele care se înalță în el și au rezonanță puternică în oameni, cu toate că ei nu știu de unde provine „ceea ce-i mișcă“. *Peter Schlemihl,* al lui Chamisso, *Lupul de stepă,* al lui Hermann Hesse, *Femeia fără umbră*, a lui Hofmannsthal–Strauss, *Grey Eminence*, a lui Aldous Huxley, frumosul basm al lui Oscar Wilde, *Pescarul și*

234 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 270.

sufletul său, dar și Mephisto, ispititorul cel întunecat al lui Faust, sunt exemple pentru folosirea artistică a motivului umbrei.

Întâlnirea cu umbra se suprapune adesea cu conștientizarea tipului funcțional și atitudinal de care aparținem. Funcția nediferențiată și modul atitudinal slab dezvoltat sunt „latura noastră întunecată", acea predispoziție originară din natura noastră, pe care o reprobăm și nu o lăsăm să iasă la suprafață, din motive morale, estetice sau de orice alt fel, pentru că se află în opoziție cu principiile conștiente. Căci atât timp cât omul și-a diferențiat numai funcția principală și caută să înțeleagă aproape exclusiv cu această latură a organului trăirii sale, a psihicului său, situațiile exterioare și interioare, celelalte trei funcții ale lui rămân obligatoriu în întuneric, ele se află încă în „umbră" și trebuie să fie separate de aceasta, ca să zicem așa, bucată cu bucată și extrase din contaminarea cu diferitele figuri ale inconștientului.

Elaborarea umbrei corespunde în linii mari, deși cu un accent diferit, celor vizate de psihanaliză prin dezvăluirea istoricului vieții, mai ales al copilăriei individului; de aceea, concepțiile și punctele de vedere freudiene și-au păstrat adesea și pentru Jung valabilitatea, în măsura în care este vorba despre oameni care se află încă în prima jumătate a vieții, pentru tratamentul cărora ne ajunge conștientizarea proprietăților umbrei.

Ne putem întâlni „umbra" într-o figură interioară, simbolică sau într-una exterioară, concretă. În primul caz va apărea în materialul inconștientului, de exemplu, ca o figură din vis, care reprezintă personificat câte-o trăsătură sufletească a visătorului sau simultan mai multe trăsături ale acestuia; în cel de-al doilea caz va fi un om din mediul său, care devine, din niște motive structurale anume, purtătorul proiecției unor atari trăsături

ascunse în inconștient: câte-o trăsătură în parte sau mai multe trăsături.

Cel mai des și firesc ni se înfățișează însă ca aparținându-ne nouă înșine, ca însușirea cea mai proprie nouă, cu toate că — dacă se întâmplă cumva așa — noi suntem doar foarte puțin dispuși să o admitem ca atare. Dacă avem, de pildă, o izbucnire de furie, dacă ne apucă brusc să blestemăm sau începem să ne comportăm fără considerație și brutal, dacă avem, adesea complet împotriva voinței noastre, o atitudine nesocială sau suntem avari, josnici, cârcotași, lași ori obraznici, lipsiți de tact și nesimțiti, atunci dăm astfel pe față niște însușiri pe care, în condiții obișnuite, le înăbușim și le ascundem cu grijă și despre existența cărora de cele mai multe ori nici noi înșine nu avem habar. Dacă ele devin acum, prin emoția care ne-a cuprins, vizibile și detectabile, nu le mai putem trece cu vederea și, în fața unor astfel de trăsături de caracter, trebuie să ne întrebăm mirați și neîncrezători: ei bine, oare cum sunt posibile toate astea? Chiar zace în noi așa ceva?

Jung deosebește două tipuri de umbră, cu toate că le numește pe ambele la fel. Prima formă este cea a „umbrei personale“, care conține trăsăturile sufletești netrăite sau aproape netrăite. A doua este „umbra colectivă“, care face deja parte dintre figurile inconștientului colectiv și corespunde, de exemplu, unei figuri negative a Bătrânului Înțelept sau laturii întunecate a Sinelui; ea simbolizează întru câtva „reversul“ spiritului predominant al epocii, opusul său ascuns. Ambele forme acționează în psihicul omenesc.

În funcție de faptul că ține de domeniul Eului, respectiv al inconștientului personal sau de cel al inconștientului colectiv, umbra are o formă de apariție personală sau una colectivă. De

aceea, ea poate să apară la fel de bine ca figură din cercul nostru de cunoștințe, cum ar fi fratele mai mare (respectiv sora mai mare), omul nostru de încredere sau, de pildă, ca în *Faust*, Famulus Wagner, deci ca acel om care reprezintă opusul nostru, precum și sub forma unui personaj mitic — dacă este vorba despre reprezentări ale conținuturilor inconștientului colectiv —, cum ar fi un Mephisto, un faun, Hagen, Loki și alții.[235] În mod corespunzător, ea poate să fie la fel de bine fratele geamăn sau „cel mai bun prieten" sau un personaj dintr-o operă de artă, cum este Vergiliu, care-l însoțește pe Dante în drumul său prin Infern, ca un camarad credincios. „Eul și umbra" sunt ca pereche un motiv arhetipal bine cunoscut; Ghilgameș și Enkidu, Castor și Pollux, Cain și Abel pot fi amintiți aici ca paralele.

Ca „alter-ego", umbra poate fi reprezentată însă — oricât de paradoxal ar părea eventual la prima vedere — și printr-o figură pozitivă, de exemplu dacă individul, a cărui „cealaltă latură" ea o personifică, trăiește în viața conștientă exterioară oarecum sub „nivelul său", sub posibilitățile ce-i sunt date, deci laturile sale pozitive sunt cele care duc o existență de umbră.[236] Sub aspect individual, umbra stă pentru „întunericul personal", ca personificare a conținuturilor neadmise, reprobate, refulate în timpul vieții, ale psihicului nostru, care pot avea uneori și un caracter pozitiv; sub aspect colectiv, stă pentru latura întunecată,

---

235 Și aici este valabil ceea ce s-a spus mai devreme despre „arhetipul femininului" (v. pp. 140 și urm.).

236 O pictură din inconștient cu titlul „Figura folositoare din umbră" provine de la o femeie care nici măcar nu era conștientă de faptul că are o „altă" latură ascunsă, o „umbră", care-i stă alături gata s-o ajute, pentru ca ea să poată duce mai ușor povara grea, „piatra problemelor ei de viață". Luna reprodusă și cele două stele arată că aici este vorba despre o problemă eminamente feminină. Această „imagine din inconștient" a fost pictată de o femeie și trebuie să fie de aceea înțeleasă și interpretată din perspectiva psihologiei feminine. [Imaginea la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la nr. 3 — **N. red. germ.**]

general-umană din noi, pentru înclinația structurală, ce zace în fiecare om, spre ceea ce este inferior și obscur. În cadrul travaliului asupra psihicului întâlnim umbra mai întâi și în mod predominant în acele figuri care țin de domeniul inconștientului personal și de aceea trebuie să o privim și să o interpretăm întotdeauna mai întâi sub aspectul său foarte personal și abia în al doilea rând sub cel colectiv.

Umbra stă, ca să zicem așa, la granița cu „mamele“, cu inconștientul. Ea este Celălaltul propriu-zis al Eului nostru conștient, ba crește și devine mai densă, am putea spune, în același pas cu Eul. Cu masa întunecată a materialului de trăiri neadmis niciodată sau admis foarte rar la viață, ea ne stă în drum pentru a ajunge la profunzimile creatoare ale inconștientului. Din acest motiv vedem cum cad pradă unei sterilități lente sau bruște și acei oameni care vor să se mențină cu îndârjire „la înălțime“, cu o acrobație de voință uimitoare, ce merge mult dincolo de forțele lor, acei oameni care nu-și pot admite nici lor înșile, nici altora slăbiciunile. Nivelul lor spiritual și moral nu este nicidecum ceva crescut firesc, ci mai degrabă un eșafodaj obținut în mod artificial și menținut cu forța, fiind de aceea mereu în pericol de a se prăbuși chiar și sub cea mai mică încărcătură. Vedem cum acestor oameni le este greu sau cum sunt chiar incapabili să facă față adevărului lor lăuntric, să intre într-o relație corectă sau să desfășoare o muncă vie și cum se încâlcesc cu atât mai tare în tentaculele nevrozei, cu cât cantitatea refulatului care se depozitează în stratul lor de umbră este mai mare. Căci în tinerețe acest strat este firește încă relativ subțire, fiind de aceea și mai ușor de suportat; totuși în decursul anilor se adună tot mai mult material și astfel el devine cu timpul o barieră adesea de nedepășit.

„Oricine este urmărit de o umbră, și cu cât ea e mai puțin încorporată în viața conștientă a individului, cu atât e mai întunecată și mai densă."[237] „Dacă tendințele refulate ale umbrei ar fi doar rele, atunci n-ar fi nicio problemă. Dar, de regulă, umbra nu e decât ceva inferior, primitiv, neadecvat și suspect, nu e un rău absolut. Ea conține și însușiri copilărești sau primitive care însuflețesc și înfrumusețează într-un anumit fel existența omenească; ne lovim însă de regulile moștenite"[238], de prejudecăți, de buna-cuviință și de bunele moravuri, de tot felul de probleme de prestigiu; și mai cu seamă cele din urmă, pentru că sunt strâns legate de problema personei, pot să joace adesea un rol funest și să curme orice dezvoltare a psihicului. „O simplă reprimare a umbrei este tot atât de puțin un mijloc terapeutic precum este decapitarea față cu durerile de cap. ... Dacă suntem conștienți că avem o inferioritate, dispunem de șansa de a o corecta. Inferioritatea vine totodată în contact cu alte interese, așa încât e supusă permanent modificărilor. Dar dacă este refulată și izolată de conștiință, nu va fi niciodată corectată."[239]

Confruntarea cu umbra înseamnă, prin urmare, să devenim conștienți de propria noastră natură într-un mod necruțător de critic. Determinată de mecanismul proiecției, ea apare însă, ca tot ceea ce nu ne este conștient, transferată asupra unui obiect, drept care întotdeauna „de vină este celălalt", dacă nu recunoaștem conștient că întunericul sălășluiește în noi înșine. De aceea, conștientizarea umbrei în munca analitică trebuie să se aștepte de cele mai multe ori necesarmente la rezistențe foarte mari din partea analizandului, care adesea nici nu poate suporta să

---

237 **Psihologie și religie, ed. cit.**, vol. 11, p. 92.
238 **Ibid.**, p. 95.
239 **Ibid.**, pp. 92–93.

accepte că tot acest întuneric ține tot de el și se teme mereu să nu vadă cum, sub povara acestor cunoașteri, edificiul ridicat și menținut cu greu al Eului său conștient se prăbușește.[240]

Mulți analizanzi eșuează din cauza faptului că deja, în acest stadiu al travaliului, nu pot să țină piept confruntării cu conținuturile inconștientului și întrerup munca analitică pe parcurs, pentru a se retrage din nou în siguranța autoamăgirilor sau nevrozei lor. Cel din afară trebuie să țină neapărat cont de această situație — pentru că, din păcate, nu se numără printre cazurile rare! — în estimarea și condamnarea analizelor aparent „ratate“!

Oricât de amară ar fi însă cupa, nu o putem ocoli. Căci abia după ce învățăm să ne diferențiem de umbra noastră, cunoscând și recunoscând realitatea sa ca pe o parte a ființei noastre și fiind mereu conștienți de această cunoaștere, poate reuși confruntarea cu celelalte perechi de contrarii ale psihicului. Întrucât abia atunci începe acea atitudine obiectivă față de propria personalitate, fără de care nu se poate înainta pe drumul spre totalitate. „Dacă ne-am închipui că cineva ar fi destul de curajos ca să-și retragă toate proiecțiile[241], am vedea atunci un individ conștient de faptul că are o umbră considerabilă. Un astfel de om s-ar încărca cu probleme și conflicte noi. Ar deveni pentru el însuși o sarcină gravă, căci acum n-ar mai putea spune că *ceilalți* fac un lucru sau altul, că *ei* greșesc, și că trebuie luptat împotriva *lor*. El ar trăi în «casa reculegerii», a concentrării lăuntrice. Un astfel

---

[240] Faptul că Jung pune un asemenea preț pe conștientizarea umbrei, chiar o plasează înaintea tuturor, este unul dintre motivele cele mai importante, chiar dacă adesea inconștiente, pentru teama multora de a se supune unei analize jungiene.

[241] Cuvântul „toate" din citatul de mai sus nu trebuie luat literal, întrucât niciodată nu pot fi conștientizate și retrase toate proiecțiile, altminteri n-ar mai rămâne, ca să zicem așa, nimic inconștient în om. Depinde deci întotdeauna de situația psihică a individului care parte a materialului inconștient poate să fie prelucrată și în ce cantitate.

de om ar ști ce este pe dos în lume și în sine, iar dacă ar învăța să se descurce cu umbra lui, atunci ar realiza într-adevăr ceva pentru lume. Ar izbuti să răspundă, fie și într-o măsură infimă, la întrebările uriașe nerezolvate ale zilelor noastre."[242]

Animus și anima

Cea de-a doua etapă a procesului de individuație se caracterizează prin întâlnirea cu figura „imaginii sufletului", numită de Jung la bărbat *anima*, la femeie *animus*. Figura arhetipală a imaginii sufletului stă întotdeauna pentru latura complementar-sexuală a psihicului și arată parțial modul în care a fost formată relația noastră personală cu ea, parțial precipitatul experienței general-umane cu sexul opus. Reprezintă, așadar, imaginea celuilalt sex, pe care o purtăm în noi ca ființe individuale unice, dar și ceea ce purtăm în noi ca ființe specifice speciei. „Fiecare bărbat o poartă în sine pe Eva lui", spune poporul. După legea intrapsihică — așa cum am arătat deja — tot ce este latent, netrăit, nediferențiat în psihic, tot ce se mai află încă în inconștient, deci și „Eva" bărbatului, precum și „Adam" al femeii — totul este proiectat. Drept urmare, ne trăim propriul temei al alterității sexuale nu în alt fel decât, de exemplu, propria umbră, *în celălalt*. Alegem un altul, ne legăm de un altul, care reprezintă trăsăturile propriului suflet.

Și aici trebuie să distingem, ca la umbră și în genere la toate conținuturile inconștiente, între o formă de apariție interioară și una exterioară a *animusului* și a *animei*. Pe cea interioară o întâlnim în visele, fantasmele, viziunile noastre și în alte materiale ale inconștientului, unde exprimă separat sau simultan un întreg

242 **Psihologie și religie, ed. cit.**, vol. 11, pp. 100–101.

mănunchi de trăsături ale psihicului nostru caracteristice sexului opus; pe cea exterioară, în schimb, o întâlnim dacă un om de celălalt sex din mediul nostru devine purtătorul proiecției doar a unui fragment al psihicului nostru inconștient sau al întregii părți inconștiente a sufletului, dar noi nu ne dăm seama că este propriul nostru interior care ne vine astfel în întâmpinare din afară.

Imaginea sufletului este un complex funcțional mai mult sau mai puțin consolidat, iar imposibilitatea de a se diferenția de el duce la manifestări ca acelea ale bărbatului cu toane, dominat de pulsiuni femeiești, condus de emoții sau ca acelea ale femeii care știe totul cel mai bine, care este pusă mereu pe analiză și critici, care reacționează în stil bărbătesc, și nu după instinct, femeia posedată de animus.[243] „În noi se face câteodată remarcată o voință ce ne este străină, care procedează invers față de ceea ce vrem sau încuviințăm noi înșine. Ceea ce dorește această «altă» voință nu este în mod necesar răul, ci ea poate să vrea și binele, iar atunci este percepută ca ființă superioară, care conduce sau inspiră, ca spirit păzitor sau geniu în sensul daimonionului socratic."[244] Avem atunci impresia că o altă persoană, una străină, ar fi „luat în posesie" individul, „ar fi pus stăpânire pe el", că „ar fi intrat în el un alt duh" etc., așa cum o exprimă atât de adânc uzul limbii. Sau vedem bărbatul care cade pradă orbește unui anume tip de femeie — cât de des întâlnim tocmai intelectuali distinși, pierzându-și de tot capul după vreo femeie ușoară,

---

243 Cu toate că nu există norme absolute, stabilite științific despre ceea ce se poate considera trăsătură „feminină/femeiască", respectiv „masculină/bărbătească", avem în această privință niște reprezentări general acceptate care se înrădăcinează în tradițiile noastre din istoria culturii și poate chiar se deduc din proprietățile biologice inițial cele mai simple ale celulelor sexuale [ale gameților].

244 Emma Jung, „Ein Beitrag zum Problem des Animus", în **Wirklichkeit der Seele**, p. 297. (Citat în continuare numai cu titlul eseului.)

tocmai pentru că latura lor feminin-emoțională este total nediferențiată! Sau vedem femeia care nimerește într-un mod aparent de neînțeles peste un aventurier sau șarlatan și nu se mai poate detașa de el. Structura imaginii sufletului nostru, anima, respectiv animus-ul viselor noastre, este unitatea de măsură naturală a constituției noastre intrapsihice. Ea merită să i se acorde o atenție cu totul specială pe drumul autocunoașterii.

Multitudinea formelor de apariție ale imaginii sufletului este aproape inepuizabilă. Imaginea sufletului este rareori limpede și fără echivoc, fiind aproape întotdeauna un fenomen complex, schimbător, înzestrat cu toate însușirile naturii opuse, tocmai în măsura în care acestea sunt tipic feminine, respectiv masculine. Anima poate, de exemplu, să apară la fel de bine ca dulce fecioară, precum și ca zeiță, ca vrăjitoare, înger, demon, cerșetoare, prostituată, însoțitoare, amazoană etc. O figură caracteristică a animei este, de pildă, Kundry din legenda lui Parsifal sau Andromeda din mitul lui Perseu; în realizare artistică, de exemplu Beatrice din *Divina Comedie, She* a lui Rider Haggard, Antinéa din *Atlantida* lui Benoit etc. Ceva analog este valabil, chiar dacă puțin diferit, pentru fenomenul animus-ului; ca exemple pot servi, în măsura în care este vorba despre figuri individuale, Dionysos, cavalerul Barbă-Albastră, cel care prinde șoareci, ca și Olandezul Zburător sau Siegfried pe un plan mai elevat, starul de cinema Rudolf Valentino sau campionul de box Joe Louis pe un plan mai scăzut, mai primitiv, sau în timpuri istorice deosebit de agitate, ca de pildă azi, pot fi și diferiți politicieni sau comandanți ai armatei. Însă animus-ul și anima pot fi simbolizați și prin animale și chiar prin obiecte cu caracteristici masculine, respectiv feminine speciale, mai cu seamă dacă încă nu au atins nivelul figurii umane

și apar mai cu seamă în pulsionalitatea lor pură. Astfel, anima poate să ia forma unei vaci, a unei pisici, a unui tigru, a unui vapor, a unei peșteri etc., iar animusul să apară ca vultur, ca taur, ca leu sau ca lance, ca turn, ca orice fel de formațiune falică.

Într-o prezentare deosebit de grăitoare[245], o femeie ține ferm un munte, în timp ce acesta se înalță din marea inconștientului colectiv ca simbol al unei poziții nou-dobândite, elevate și ferm conștiente; se exprimă aici geneza unei „lumi noi", pentru care se găsesc paralele în numeroase cosmologii, imagini mitologice și reprezentări religioase („muntele adepților" din simbolistica alchimică sau „muntele Meru" din mitologia indiană). Soarele ca simbol al conștiinței formează vârful muntelui, este însă încorporat organic în el; ține strând prins vulturul care zboară prea îndrăzneț și prea sus — simbol pentru „animus", pentru intelectul feminin orgolios — și, lăsându-l să sufere până „la sânge", pământul și apa sunt îmbibate și fecundate de el, iar verdele vieții poate să izbucnească în toată intensitatea.

„Prima purtătoare a imaginii sufletului este desigur întotdeauna mama, mai târziu sunt acele femei care trezesc sentimentul bărbatului, indiferent dacă în sens pozitiv sau negativ."[246] Desprinderea de mamă este una dintre problemele cele mai importante și mai delicate ale devenirii personalității, mai ales la bărbat. Primitivii practică în acest sens o întreagă serie de ceremonii, de inițieri bărbătești, de ritualuri de renaștere etc., în care inițiatul primește acea învățătură care să-l facă apt să

---

245 [Imaginea la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la numărul 4 — **N. red. germ.**].

246 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 225.

se descurce fără protecția mamei. Abia după aceea poate să fie recunoscut în trib ca adult. Europeanul trebuie să facă însă „cunoștință“ cu partea sa feminină, respectiv masculină a sufletului pe calea conștientizării acestei părți a propriului psihic. De faptul că figura imaginii sufletului, a genului opus din propriul psihic, mai cu seamă la omul occidental, este atât de adânc cufundată în inconștient, jucând deci un rol decisiv și adesea funest, este de vină parțial cultura noastră orientată după drepturile paterne. Căci „bărbatul consideră o virtute refularea pe cât posibil a trăsăturilor feminine, după cum femeii i s-a părut nepotrivit, cel puțin până acum, să fie o femeie-bărbat. Refularea trăsăturilor și înclinațiilor feminine duce firește la acumularea lor în inconștient. Imagoul femeii (sufletul) devine tot atât de firesc un receptacul pentru ele, motiv pentru care bărbatul, în opțiunea sa erotică, cedează adesea ispitei de a avea acea femeie care corespunde cel mai bine modului specific al feminității sale inconștiente, o femeie deci care să poată pe cât posibil prelua fără rezerve proiecția sufletului său.“[247] În acest fel, bărbatul se căsătorește adesea cu ceea ce este la el slăbiciunea cea mai rea, situație ce poate să explice unele căsnicii atât de ciudate; și nu altfel se întâmplă la femeie.[248]

Din cauza dezvoltării orientate după drepturile tatălui a culturii noastre occidentale, și femeii îi este familiară concepția că elementul bărbătesc din ea este mai valoros decât cel femeiesc, ceea ce contribuie mult la întărirea puterii animusului. Posibilitățile de planificare a nașterilor, diminuarea obligațiilor casnice datorită tehnicii moderne și în cele din urmă capacitățile

247 **Ibid.**, p. 216.

248 V. și eseul lui Jung despre „Aspectele psihologice ale arhetipului mamei“ [„Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus“] din cartea **Von den Wurzeln des Bewußtseins** (partea a 3-a).

spirituale sporite ale femeii din ziua de azi și-au adus contribuția. Dar după cum bărbatul este conform naturii lui nesigur în eros, tot așa va fi femeia mereu nesigură pe tărâmul logosului. „Așadar, ceea ce trebuie să depășească femeia vizavi de animus nu este mândria, ci lipsa încrederii de sine și rezistența inerției.“[249]

La animus există, la fel ca și la anima, cele două forme de bază ale figurii luminoase și întunecate, „superioare“ și „inferioare“ — cu semn pozitiv, respectiv negativ. Ca intermediar între conștiință și inconștient „la animus, accentul cade, conform naturii logosului, pe recunoaștere, și mai cu seamă pe înțelegere. El trebuie să comunice mai degrabă *sensul* decât imaginea“.[250] Patrul, prin care este determinat, de exemplu, în *Faust* al lui Goethe, principiul logosului, are ca premisă un element al conștienței.[251] „Imaginea este transferată asupra unui om real, asemănător animusului, căruia îi revine apoi rolul animusului, sau ea apare ca figură onirică ori fantasmatică și în cele din urmă poate, întrucât reprezintă o realitate psihică vie, să dea dinspre interior, întregii atitudini, o anumită nuanță“[252], căci inconștientul are mereu „coloritul“ genului opus. De aceea este „o funcție importantă a animus-ului mai înalt, adică suprapersonal, să conducă și să acompanieze, ca adevărat psihopomp, schimbarea

---

249 Emma Jung, **Ein Beitrag zum Problem des Animus**, p. 329.
250 **Ibid.**, p. 332.
251 În frumoasa ei scriere „Ein Beitrag zum Problem des Animus“ (în **Wirklichkeit der Seele**), Emma Jung este de părere că în succesiunea „cuvânt, sens, forță, acțiune“, care redau grecescul „logos“, pare să fie marcată chintesența naturii masculine și că fiecare dintre aceste trepte își are reprezentanții săi în viața bărbatului, la fel ca în dezvoltarea figurii animus-ului. Astfel i-ar corespunde, ce-i drept în succesiune schimbată, primei trepte „oamenii de forță“, respectiv „de voință“, celei de-a doua „oamenii de acțiune“, celei de-a treia bărbații „cuvântului“ și, în fine, celei de-a patra aceia care și-au orientat viața spre „sens“.
252 **Ibid.**, p. 302.

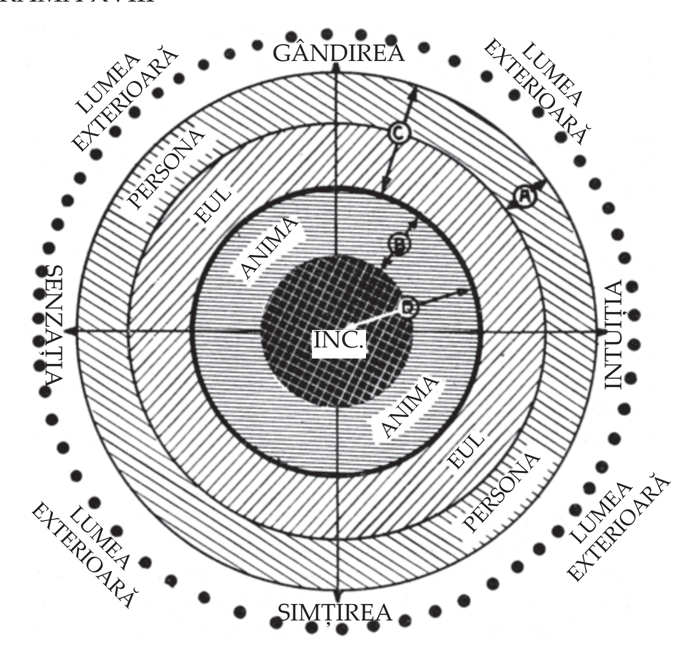
și transformarea sufletului.[253]" Desigur că un arhetip, așa cum sunt animus și anima, nu se va suprapune niciodată cu felul efectiv de a fi al unui om individual; și anume, cu cât un om este mai individual, cu atât mai puțin se vor dovedi a corespunde purtătorul și imaginea proiectată asupra lui. Individualitatea este tocmai opoziția cea mai intrinsecă a unui mod de apariție arhetipal. „Căci individualul nu este ceva tipic, ci amestectul unic și special al unor trăsături individuale eventual tipice."[254] Această lipsă de concordanță, care este mai întâi invizibilă prin transfer, va deveni cu timpul tot mai evidentă în ființa și natura reală a purtătorului proiecției și va duce la conflicte și dezamăgiri inevitabile.

Imaginea sufletului se află într-un raport direct cu „constituția" pe care o are „persona" unui om. „Dacă persona este intelectuală, sufletul este sigur sentimental."[255] Întrucât, așa cum persona corespunde atitudinii habituale exterioare a unui om, așa corespund animus și anima atitudinii habituale interioare. Putem considera persona drept *funcția de intermediere dintre Eu și lumea exterioară* și imaginea sufletului drept *funcția care intermediază între Eu și lumea interioară*.

Diagrama XVIII încearcă să lămurească cele spuse. *A* ar fi persona, care se află între Eu și lumea exterioară ca intermediar; *B* — animus, respectiv anima, notat ca funcție care intermediază între Eu și lumea interioară a inconștientului; *C* este egal Eu *și* persona, care reprezintă constituția noastră sufletească manifestă fenotipică, vizibilă în exterior; *D* este partea genotipică, formând constituția noastră interioară inconștientă, invizibilă,

253 **Ibid.**, p. 342.
254 **Ibid.**, p. 312.
255 **Tipuri psihologice, ed. cit.**, vol. 6, p. 503.

DIAGRAMA XVIII



latentă. Persona și imaginea sufletului se află într-o relație compensatoare reciprocă, imaginea sufletului fiind și acționând cu atât mai arhaic, mai nediferențiat, mai puternic cu cât masca, persona, îl izolează mai ferm pe om de viața sa instinctuală naturală. Eliberarea de ele este extraordinar de dificilă. Și totuși devine o necesitate stringentă, de îndată ce individul nu se mai poate diferenția de ele.

Atât timp cât diversele aspecte și trăsături ale psihicului inconștient încă nu sunt distinse, diferențiate între ele și nu sunt legate de conștiință (de exemplu, atât timp cât nu ne cunoaștem umbra!), întregul inconștient al bărbatului are semn feminin, iar inconștientul femeii, semn masculin; totul în el este, să zicem,

nuanțat cu calități masculine, respectiv feminine. De aceea Jung și numește, când vrea să scoată în evidență această caracteristică, pur și simplu anima, respectiv animus, acest domeniu al inconștientului. Așadar, dacă persona devine prea rigidă, adică este diferențiată numai o funcție, cea principală, celelalte trei fiind încă, mai mult sau mai puțin, nediferențiate, atunci anima va reprezenta firește un amestec al acestora trei, însă pe parcursul analizei, deci după dezvoltarea celor două funcții secundare, ea se va dezvălui tot mai mult drept „configurarea" funcției celei mai întunecate, cea de-a patra, cea inferioară.[256] Dacă și umbra este încă nediferențiată, adică dacă se află încă total în adâncurile inconștiente, atunci este adesea contaminată cu trăsăturile animei. În asemenea cazuri putem întâlni în vise mai întâi o triadă de figuri de umbră, care aparțin oarecum de funcțiile încă inconștiente, precum și o triadă de figuri de anima, respectiv animus. Contaminarea se poate manifesta în vise și ca un fel de „situație de perechi", un fel de „cununie" între o figură de umbră și una de anima, respectiv animus.

Cu cât ne identificăm mai mult cu persona, cu atât anima rămâne în „întuneric".[257] Ea „este de aceea mai întâi proiectată, ceea ce face ca eroul să ajungă sub papucul nevestei sale"[258]. Căci „lipsa de rezistență în exterior față de atragerea personei înseamnă o slăbiciune asemănătoare în interior față de influențele inconștientului"[259]. Bărbatul posedat de anima riscă să-și piardă persona lui „bine așezată" și să cadă victimă efeminării, după cum și femeia posedată de animus riscă să fie păgubită de persona ei feminină obișnuită, din cauza „părerilor" animusului ei.

256 V. Diagrama V.
257 V. pp. 48 și urm.
258 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 222.
259 **Ibid.**, p. 222.

Una dintre manifestările cele mai tipice ale ambelor figuri este ceea ce se numește de mult timp „animozitate".

Animusul este rareori o figură individuală. Dacă ținem seamă de însușirea compensatoare a conținuturilor inconștientului față de comportamentul conștient, am putea spune: întrucât bărbatul este în viața sa exterioară mai înclinat spre poligamie, anima sa, imaginea sufletului său, va apărea de cele mai multe ori ca fenomen individual, va reuni într-o imagine individuală cele mai felurite și mai contradictorii tipuri de femei.[260] De aici și „caracterul schimbător", „natura elfică" a adevăratelor figuri anima. În schimb la femeie, a cărei atitudine de viață este axată pe monogamie, se va revela în imaginea sufletului o tendință poligamă, iar elementul masculin complementar va apărea personificat în toate variațiunile sale posibile, adesea într-o secvență de tot felul de figuri individuale. De aceea, animusul este reprezentat de obicei de o „majoritate"; de „ceva ca o adunare de tați și de alte felurite autorități care emit *ex cathedra* judecăți «raționale», inatacabile"[261]. Adesea sunt mai degrabă păreri preluate necritic, prejudecăți, principii, care determină femeia să argumenteze și să tragă concluzii. Aceasta este valabil în primul rând pentru femeile a căror funcție principală este simțirea și la care s-a diferențiat cel mai puțin funcția gândirii. În cazul unui procent relativ mare de

260 Acest lucru este în fond valabil numai pentru bărbatul foarte „masculin". Cu cât cineva este mai pronunțat feminin — iar în ziua de azi găsim relativ des astfel de oameni — și, am putea spune, cu cât complexul său matern este mai puternic dezvoltat, cu atât mai numeroase vor fi și figurile de femei, compunându-se adesea chiar dintr-o multitudine de tipuri egale (de exemplu, dintr-un grup de balerine sau de femei FHD [Frauenhilfsdienst = serviciul complementar feminin în armata elvețiană, **n.t.**]), care întruchipează în visele și viziunile lui caracteristicile animei lui. Abia odată cu dezvoltarea în continuare a personalității se condensează ele într-o singură imagine de femeie, care conține în sine însăși toate trăsăturile diferite.

261 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 236.

femei acest lucru pare să fie ceea ce le este dat conform predispoziției lor, chiar dacă de la cumpăna secolelor încoace, poate datorită emancipării femeii[262], este posibil să se fi schimbat puțin. Întrucât acum imaginea sufletului coincide cu funcția scoasă încă cel mai puțin la lumină, care există în continuare în inconștient, caracterul său se va dovedi opus față de funcția principală și se va simboliza printr-o figură specifică și corespunzătoare. De aceea omului de știință abstract îi aparține în mod logic o anima de un romantism emoțional primitiv, iar artistului intuitiv, sensibil, un tip de femeie telurică, voluptuoasă; și nu-i o coincidență că bărbații slabi, conduși de afectele lor, poartă în inima lor imaginea amazoanei, deghizată în zilele noastre în feministă sau în domnișoară doctor. În mod asemănător se vor manifesta și figurile animusului la femei, depinzând de structura respectivei lor funcții principale, o dată ca Don Juani periculoși, altă dată ca profesori cu barba lungă sau eventual ca eroi ai forței și puterii — fie că sunt soldați, călăreți, fotbaliști, șoferi, piloți sau staruri de cinema, pentru a menționa numai câțiva dintre ei! Anima nu dă expresie figurativă numai „șarpelui", primejdiei pulsionale ce stă la pândă în întunericul inconștientului pentru a ispiti, ci și conducătoarei înțelepte, luminoase a bărbatului — deci celuilalt aspect al inconștientului —, care nu-l trage în jos, ci în sus; tot așa nici animusul nu este numai îndărătnicul care se împotrivește oricărei logici, ci și o făptură ce zămislește, ce creează, e-adevărat nu sub forma creației bărbătești, ci ca un cuvânt plămăditor, ca „logos spermatikos". Și așa cum un bărbat își zămislește opera ca pe-o făptură întreagă, rotunjită, din „femininul" său lăuntric, iar anima devine muza sa inspiratoare, „tot astfel

262 V. J. Jacobi, **Frauenprobleme — Eheprobleme**, Zürich, 1968.

masculinul lăuntric al femeii produce germeni creatori care ar putea să fertilizeze femininul bărbatului“[263]. În acest chip, cele două sexe se completează într-o interacțiune fericită, dată de natură nu numai pe plan trupesc, pentru a dărui viață „copilului fizic“, ci și în acel flux enigmatic, încărcat cu imagini, care inundă profunzimile sufletelor lor și le unește, spre a ajuta la nașterea unui „copil spiritual“. Dar dacă femeia a conștientizat acest lucru și știe să „umble“ cu inconștientul ei și să se lase călăuzită de vocea din interior, atunci îi stă în putință să devină o „femme inspiratrice“ sau o predicatoare dogmatică a principiilor, Beatrice sau Xantipa bărbatului.

Dacă bărbații devin la bătrânețe muieratici, iar femeile luptătoare, este întotdeauna un semn că o parte a psihicului, care ar trebui să fie îndreptat spre interior și să acționeze în interior, se întoarce spre lumea exterioară, întrucât respectivii oameni au neglijat să-i atribuie acestui interior, la timp, realitatea și recunoașterea ce-i reveneau. Căci suntem numai atât timp subjugați de o femeie, respectiv de un bărbat și nu știm nimic despre surprizele pe care ni le-ar putea pregăti, până ce le dibuim adevărata natură. Pe aceasta însă o putem afla *numai în noi înșine*, întrucât ne alegem de obicei partenerii în așa fel încât ei reprezintă partea personalității noastre psihice care nouă ne este necunoscută, inconștientă. Odată ce aceasta a fost conștientizată, nu mai aruncăm vina pentru propriile greșeli asupra partenerului feminin, respectiv masculin, adică proiecția este suprimată. Astfel, o cantitate de energie psihică, aflată latent, ca energie potențială, în proiecție, este luată înapoi și poate fi pusă la dispoziție propriului Eu. Această retragere a proiecției nu trebuie, firește, confundată cu ceea ce se numește în genere

263 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 238.

„narcisism". Ajungem, ce-i drept, și pe această cale „la noi înșine", dar nu sub forma „mulțumirii de sine", ci a cunoașterii de sine.

Dacă am întrezărit genul opus din propriul suflet și l-am conștientizat, atunci noi înșine, emoțiile și afectele noastre sunt în mare măsură în mâinile noastre. Asta înseamnă mai ales independență reală, chiar dacă totodată singurătate — acea independență a omului „liber pe dinăuntru", pe care nu-l mai poate prinde în lanțuri nicio legătură amoroasă sau sentimentală, pentru care celălalt sex și-a pierdut caracterul neliniștitor, întrucât a făcut cunoștința trăsăturilor sale caracteristice în profunzimile propriului suflet. Nici „îndrăgostit" nu prea va mai putea fi un asemenea om, căci nu-și mai poate pierde mințile pentru nimeni; el va putea să fie însă cu atât mai capabil de o „dragoste" profundă, în sensul unei dăruiri conștiente față de Celălalt. Căci însingurarea lui nu-l înstrăinează de lume, ci doar creează distanța corectă față de ea. Și, ancorându-l mai ferm în propria-i ființă, îi facilitează chiar o abordare mai directă a semenilor săi, pentru că nu îi mai periclitează felul său particular de a fi. Firește, de obicei este nevoie de o jumătate de viață, până ce se escaladează această treaptă. Fără luptă nu o atinge desigur nimeni. O cantitate mare de experiență — chiar dezamăgire — intră și ea aici. De aceea, confruntarea cu imaginea sufletului nici nu este o problemă de tinerețe, ci de maturitate. Și probabil că de aceea îndeletnicirea cu această problemă devine abia în decursul vieții mai târzii o necesitate. Parteneriatul cu celălalt sex vizează în prima jumătate a vieții mai ales unirea trupească, pentru ca să poată lua ființă „copilul fizic" ca rod și continuare; în cea de-a doua jumătate a vieții însă este vorba în primul rând despre „coniunctio" psihică, o unire atât cu alteritatea sexuală în

spațiul propriei lumi interioare, cât și cu purtătorul imaginii sale în lumea exterioară, pentru a ajuta la nașterea „copilului spiritual" și a oferi ființei spirituale a ambilor rod și durată.

Întâlnirea cu imaginea sufletului înseamnă, așadar, mereu că prima jumătate a vieții, cu adaptarea ei necesară la realitatea exterioară și orientarea spre exterior a conștiinței astfel condiționată, s-a încheiat și că acum trebuie să înceapă cea mai importantă etapă a adaptării la lăuntric, confruntarea cu propria cotă-parte caracteristică sexului opus. „A activa arhetipul imaginii sufletului este de aceea un eveniment de o importanță hotărâtoare, căci este semnul inconfundabil că a început cea de-a doua jumătate a vieții."[264]

Avem în literatura germană cel mai frumos exemplu în *Faust* al lui Goethe. În partea întâi, Gretchen este purtătoarea proiecției animei lui Faust. Totuși sfârșitul tragic al acestei relații îl forțează pe Faust să-și retragă proiecția din lumea exterioară și să-și caute de acum încolo această parte a psihicului său în sine însuși. Astfel, o regăsește într-o altă lume, în „lumea de jos" a inconștientului său, simbolizată în Elena. Partea a doua a dramei *Faust* reprezintă versiunea artistică a unui drum interior, a unui proces de individuație cu toate figurile sale arhetipale, iar Elena este acolo figura clasică a animei, imaginea sufletească a psihicului lui Faust. Cu aceasta se confruntă el în diferite transformări și etape, până la apariția supremă, Mater Gloriosa. Abia atunci el este mântuit și poate să pătrundă în acea lume a eternității în care toate contrariile sunt anulate.

Așa cum conștientizarea umbrei permite cunoașterea celeilalte laturi a noastră, cea întunecată, însă având același sex, tot așa îngăduie conștientizarea imaginii sufletului cunoașterea

[264] Toni Wolff, **Studien**..., I, p. 159.

alterității sexuale din psihicul nostru. Dacă imaginea a fost cunoscută și dedusă, atunci ea încetează să mai acționeze dinspre inconștient și ne permite în fine să diferențiem și această parte, opusă din punct de vedere sexual, a psihicului nostru și să o includem în atitudinea conștientă, iar astfel se realizează o extraordinară îmbogățire a conținuturilor ce țin de conștiința noastră și ca atare o amplificare a personalității noastre.

Arhetipurile principiului spiritual și cele ale principiului material

Încă o porțiune de drum este acum eliberată. Dacă sunt depășite toate primejdiile confruntării cu imaginea sufletului, atunci răsar noi figuri arhetipale, care silesc omul la o nouă confruntare și luare de atitudine. Întregul proces e, în măsura în care poate fi experimentat, orientat spre o țintă. Inconștientul este, ce-i drept, cea mai pură natură fără intenție, numai cu o „direcționare potențială“, și totuși cu o proprie ordine interioară invizibilă, o tenacitate îndreptată spre țel ce-i este inerentă. În acest sens se întâmplă însă ca „dacă ... conștiința participă activ și trăiește fiecare treaptă a procesului și o înțelege măcar intuitiv, atunci imaginea următoare se alătură de fiecare dată treptei superioare astfel atinse și așa apare orientarea spre țintă“[265]. Un proces care nu se compune, ce-i drept, dintr-o înșiruire simplă de simboluri, ci progresează de fiecare dată atunci când o anumită problemă a fost conștientizată, rezolvată și integrată.

Așa că nu-i o întâmplare, după confruntarea cu imaginea sufletului, ca următoare piatră de hotar a dezvoltării interioare,

265 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 262.

să fie desemnată apariția arhetipului *Bătrânului Înțelept*[266], personificarea *principiului spiritual*. Străvechea, nelimitata știință și înțelegere se află însemnate pe chipul „Bătrânului Înțelept“. Ochii sunt întorși spre interior, trăsăturile imobile, gura închisă; ele exprimă spiritualitatea supremă, o spiritualitate care, întru câtva concrescută cu natura, a devenit ea însăși natură. Pieptul și umerii s-au transformat în pământ, acoperiți de iarbă și mușchi; ele dau hrană porumbeilor — păsările Afroditei, ale bunătății și iubirii. Discul soarelui din spatele capului arată caracterul de logos al apariției, iar cristalul din mâinile sale, un simbol al totalității, indică țelul suprem al dezvoltării sufletești, „Sinele“; căci „Bătrânul Înțelept“ face deja parte, ca arhetip, din cercul figurilor Sinelui, el este jumătatea sa masculină.

Pandantul imaginii lui în procesul de individuație al femeii este *Magna Mater*[267]. „Marea Mumă“, „lumea“ atotcuprinzătoare, necruțătoare în veșmântul ceresc țesut cu stele, umbrită de fructe de aur și blând luminată de secera lunii, privește plină de milă la biata creatură, pe care totuși o strânge, frângând-o ea însăși în două în îmbrățișarea dură a mâinilor ei brutale, până ce sângerează dintr-o rană adâncă. Suferința din cauza acestei sfâșieri prin cele două contrarii, domeniul de sus și cel de jos al ființei ei, și îndurarea tensiunii rezultate de aici arată viața ca pe un martiriu, dar și ca premisă pentru renașterea în copil, ca simbol al „Sinelui“, și pentru strălucirea soarelui în adâncurile pântecelui insondabil al lumii. Marea Mumă Terra reprezintă astfel recele și *lucidul adevăr al naturii*.

---

266 [Imaginea la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la numărul 5 — **N. red. germ.**].
267 [**Ibid.**, numărul 6 — **N. red. germ.**].

Se pune, așadar, problema de a străluci înăuntru în cotloanele cele mai tainice ale propriei ființe, în ceea ce este „masculinul“, respectiv „femininul“ cel mai propriu; la bărbat, principiul „spiritual“, la femeie, cel „material“. De astă-dată nu este vorba de a se confrunta cu alteritatea sexuală a psihicului — ca la animus și anima —, ci de a se iniția în ceea ce formează propria ființă, în ceea ce este în individ temeiul exclusiv feminin, respectiv exclusiv masculin, până înapoi la acea imagine primordială după care a fost formată. Dacă am putea cuteza formularea, am putea spune: bărbatul este spirit devenit materie, femeia este materie impregnată de spirit; bărbatul este deci în esența sa determinat spiritual, iar femeia este determinată material. Și se pune problema de a conștientiza scala relativ cea mai largă de posibilități în acest sens, pe care le purtăm în noi înșine și pe care le putem desfășura în noi înșine, de la „ființa originară“ cea mai primitivă din sine până la simbolul său cel mai înalt, mai divers și mai desăvârșit.

Ambele figuri, „Bătrânul Înțelept“, precum și „Marea Mumă“, au o bogăție infinită de forme de apariție și ele sunt bine cunoscute din lumea primitivilor și din mitologii, cu aspectele lor bune și rele, luminoase și întunecate, simbolizate ca vrăjitor, profet, magician, conducător al sufletelor morților, ghid, respectiv ca zeiță a fertilității, sibilă, preoteasă, mama Biserică, Sophia etc. De la ambele figuri emană o puternică fascinație, care-l (a)trag pe individul în fața căruia apar în mod inevitabil într-un soi de îngâmfare și de delir al grandorii, dacă el nu se pricepe cum să scape, prin conștientizare și diferențiere, de pericolul unei identificări cu imaginea lor înșelătoare. Un exemplu în acest sens îl oferă Nietzsche, care s-a identificat total cu figura lui Zarathustra.

Jung numește aceste figuri tipice ale inconștientului *personalități-mana*[268]. Mana înseamnă „eficientul extraordinar". A poseda mana înseamnă a deține o forță eficientă asupra altora, dar și pericolul de a deveni astfel înfumurat și plin de sine. Conștientizarea conținuturilor care construiesc arhetipul personalității-mana semnifică de aceea „pentru bărbat a doua și adevărata eliberare de tată, iar pentru femeie, eliberarea de mamă și astfel perceperea pentru prima oară a propriei individualități"[269]. Abia când omul a ajuns până aici poate, are voie să se apropie de „filiația spirituală divină" în adevăratul sens al cuvântului. Însă numai atunci când nu-și mai „umflă" conștiința lărgită, pentru „a cădea astfel în mod paradoxal într-o inconștientizare a conștiinței"[270], într-o inflație. O astfel de megalomanie n-ar fi, ce-i drept, surprinzătoare, având în vedere înțelegerile adânci care au fost câștigate, și fiecare îi cade pradă pentru un moment în decursul unui proces aprofundat de individuație. Însă forțele ce au fost activate în individ prin aceste înțelegeri îi stau abia atunci la dispoziție, când a învățat smerit să se distingă de ele.

---

[268] Este clar că o figură onirică impresionantă și fascinantă, o „personalitate-mana" de un anumit sex, va avea în visul unui bărbat o altă semnificație decât în visul unei femei. Dacă figura este feminină, ea va trebui să fie interpretată pesemne în visul unui bărbat ca figură-anima; în cel al unei femei însă va sta pentru figura „Marii Mume", aceasta din urmă fiind mereu considerată a ține de cercul mai îngust al „simbolurilor unificatoare" ce reprezintă „Sinele". Același lucru este valabil **mutatis mutandis** pentru figura „Bătrânului Înțelept" sau pentru cea a lui „puer aeternus" din visul unui bărbat. (V. Jung, „Zum psychologischen Aspekt der Kore-Figur", în: K. Kerényi, **Einführung in das Wesen der Mythologie**, 1951.)

[269] **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 265.

[270] **Psychologie und Alchemie**, p. 645.

Acum nu mai suntem departe de țel. Latura întunecată a fost conștientizată, caracteristica celuilalt sex a fost diferențiată în noi, relația noastră față de spirit și de natura originară a fost clarificată. Dublul chip al temeliei sufletului este recunoscut, trufia spiritului este lepădată. Am pătruns adânc în tărâmurile inconștientului, am înălțat de acolo multe la lumină și am învățat să ne orientăm în lumea-i originară. Conștiința noastră, ca purtător al unicității noastre individuale, a fost opusă întregului inconștient din noi, ca purtător al participării psihice la ceea ce este colectiv-general. Drumul nu a fost lipsit de crize. Căci revărsarea conținuturilor inconștiente în domeniul conștiinței, concomitent cu dizolvarea „personei" și cu scăderea forței conducătoare a conștiinței, este o stare de dereglare a echilibrului psihic. Ea a fost indusă artificial cu intenția de a rezolva o greutate care împiedica dezvoltarea personalității. Această pierdere de echilibru este un lucru oportun, căci ea duce, cu ajutorul activității autonome și instinctive a inconștientului, la stabilirea unui *nou* echilibru, admițând că este în stare conștiința să asimileze și să prelucreze conținuturile care se ridică din inconștient.[271] Căci „biruința asupra psihicului colectiv duce la valoarea adevărată, la cucerirea comorii, a armei invincibile, a uneltei magice de apărare sau a ceea ce mitul mai născocește în materie de bunuri vrednice a fi jinduite"[272].

Imaginea arhetipală care duce de la această opoziție la o *legătură a celor două sisteme psihice parțiale* — conștiința și inconștientul — printr-un *punct central comun*, se numește *Sinele*. El

[271] **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 186.
[272] **Ibid.**, p. 194.

desemnează ultima stație pe drumul individuației, pe care Jung îl numește și „realizarea Sinelui".

Abia când acest punct central a fost găsit și integrat, se poate vorbi despre un om „rotund". Căci abia atunci a rezolvat el problema relației cu cele două realități ce ni se impun, cea interioară și cea exterioară, ceea ce constituie o sarcină extraordinar de dificilă, atât de ordin etic, cât și gnoseologic, a cărei soluționare cu succes o vor reuși desigur numai cei aleși și înzestrați.

Nașterea Sinelui înseamnă pentru personalitatea conștientă nu numai o deplasare a centrului ei psihic de până atunci, ci, ca urmare a acesteia, o atitudine și concepție de viață total modificată, așadar o „transformare" în cel mai adevărat sens al cuvântului. „Pentru ca această transformare să aibă loc, este indispensabilă concentrarea exclusivă asupra *centrului*, adică a locului transformării creatoare. Suntem «mușcați» de câini, adică trebuie să ne expunem impulsurilor animalice ale inconștientului, fără să ne identificăm cu ele și fără să «o luăm la fugă din fața lor»" — o identificare cu aceste impulsuri ar însemna că ne-am trăi din plin și fără inhibiții pulsionalitatea, o fugă de ele, că le-am refula; însă ceea ce se cere aici este cu totul altceva: și anume conștientizarea lor și recunoașterea realității lor, prin care își pierd de la sine periculozitatea —, „căci fuga de inconștient ar face scopul procedurii iluzoriu. Trebuie să persistăm, iar procesul inițiat de autoobservare trebuie să fie trăit în toate momentele sale hotărâtoare și anexat conștiinței prin cea mai bună înțelegere posibilă, ceea ce înseamnă firește de multe ori o tensiune aproape insuportabilă din cauza măsurii incredibile a vieții conștiente și a procesului în inconștient, acesta din urmă putând fi trăit numai înlăuntrul nostru cel mai intim și neavând

voie să atingă pe nicăieri suprafața vizibilă a vieții."[273] De aceea și cere Jung ca viața cotidiană obișnuită și munca profesională zilnică să nu fie întrerupte nicio zi, în ciuda întregii frământări și răscoliri interioare. Căci tocmai rezistența la tensiune, rezistența până la capăt în mijlocul destinderii sufletești asigură posibilitatea unei noi ordini psihice.

Ideea general răspândită că dezvoltarea psihologică ar duce în cele din urmă la o stare în care nu mai există suferință este, desigur, total greșită. Suferința și conflictele fac parte din viață, ele nu trebuie privite ca „boală"; sunt atributele naturale ale oricărei ființe omenești, sunt întru câtva firescul pol opus al fericirii. Maladia și complexele se ivesc numai atunci când omul vrea să fugă, din slăbiciune, lașitate sau lipsă de înțelegere. De aceea și trebuie să facem distincția netă între refulare și reprimare. „Reprimarea ... corespunde unei decizii morale conștiente, în vreme ce refularea reprezintă o înclinare destul de imorală[274] de a scăpa de decizii neplăcute. Reprimarea poate produce supărare, conflict și suferință, dar ea nu provoacă niciodată nevroză. Aceasta din urmă este întotdeauna o compensație pentru o suferință legitimă"[275], spune Jung. Ea este în fond o suferință „improprie", pe care o resimțim ca potrivnică vieții și absurdă, în vreme ce suferința legată de ceva la „propriu" poartă mereu

---

273 **Psychologie und Alchemie,** p. 205.

274 Această afirmație a lui Jung trebuie înțeleasă corect. Când vorbește despre „înclinație imorală", nu vrea să zică, desigur, că această „imoralitate" izvorăște dintr-o decizie conștientă. Doar știm că refularea începe la om încă din cea mai fragedă copilărie, că reprezintă parțial și un mecanism necesar de apărare și că are într-un anume sens chiar un aspect de promovare a culturii. Ceea ce are în vedere Jung este mai mult faptul că unii oameni pun încă și la o vârstă mai înaintată în mișcare această „apărare", din slăbiciunea de a îndura greutățile și de a rezista tensiunilor, mult mai puternic decât o fac alții, ceea ce poate să fie la fel de bine determinat prin predispoziție, ca și să provină din factori ulteriori, care împiedică dezvoltarea.

275 **Psihologie și religie, ed. cit.**, vol 11 , p. 91.

cu sine și presimțirea unei împliniri mai târzii de sens și a unei îmbogățiri sufletești. Astfel înțeleasă, conștientizarea poate să fie privită și ca transpunere a unei suferințe improprii în una propriu-zisă.

„Cu cât devenim mai conștienți de noi înșine prin autocunoaștere și acțiune corespunzătoare, cu atât mai mult dispare stratul corespunzător inconștientului colectiv, sedimentat peste inconștientul personal. Apare astfel o conștiință care nu mai este captivă într-o lume a Eului măruntă și personal susceptibilă, ci participă“ la o lume mai largă, la lumea obiectelor. „Această conștiință mai largă nu mai este acel ghem susceptibil și egoist de dorințe personale, de temeri, speranțe și ambiții, care trebuie compensat de tendințe contrarii personale și inconștiente, eventual și corectat, ci este o funcție de relație corelată cu obiectul, cu lumea, care îl transpune pe individ într-o comunitate necondiționată, obligatorie și indisolubilă cu lumea.“[276] O atare „înnoire a personalității este o stare subiectivă, a cărei existență reală nu poate fi confirmată prin niciun criteriu din afară; astfel, și orice altă încercare de descriere și explicație rămâne fără succes și *numai acela* care *a făcut* această experiență este capabil să îi înțeleagă și să îi certifice realitatea“[277]. Deci putem să dăm la fel de puțin un criteriu obiectiv pentru aceasta ca, de pildă, pentru „fericire“, care totuși deține o realitate absolută. Căci totul „în această psihologie este, de fapt, trăire; până și teoria — chiar și atunci când își ia un aer foarte abstract — izvorăște din practică“[278].

Sinele este „o mărime supraordonată Eului conștient. El cuprinde nu doar psihicul conștient, ci și pe acela inconștient

---

276 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 204.
277 **Psychologie und Alchemie**, p. 209.
278 **Despre psihologia inconștientului, ed. cit.,** vol. 7, p. 135.

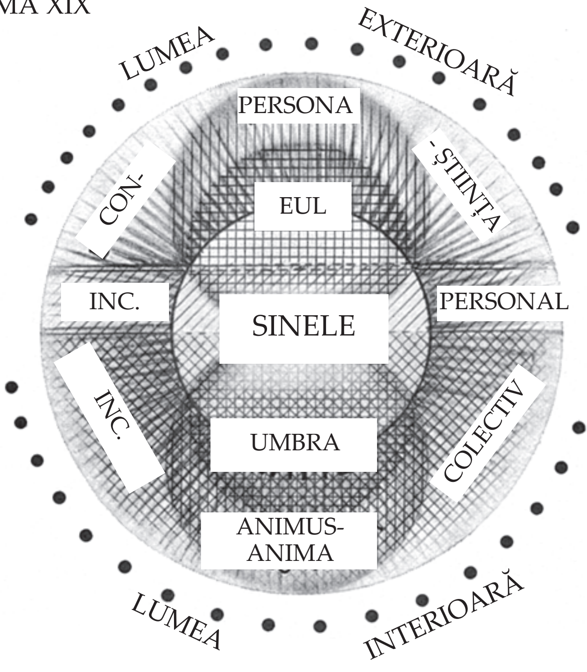
și este de aceea, ca să spun așa, o personalitate, care suntem și noi."[279] Noi știm că procesele inconștiente se află de cele mai multe ori într-o relație compensatoare cu conștiința, ceea ce nu înseamnă întotdeauna o relație „contrastantă", întrucât inconștientul și conștiința nu sunt necesarmente contrare. Ele se completează în Sinele nostru. Ne putem imagina, ce-i drept, suflete parțiale, dar nu ne putem imagina în același sens ce este propriu-zis Sinele, deoarece, vezi bine, atunci partea ar trebui să înțeleagă întregul.

Diagrama XIX încearcă să ofere o ilustrare a psihicului total, plasând Sinele în centru între conștiință și inconștient, așa încât participă la amândouă; căci „Sinele nu este numai punctul central, ci și circumferința care cuprinde conștiință și inconștient; este centrul totalității psihice, așa cum Eul este centrul conștiinței"[280]; desenul vrea să exprime că Sinele nu doar formează centrul, ci cuprinde și îmbrățișează întreg sistemul psihic cu forța pe care o iradiază. Diferitele părți deja discutate ale psihicului total sunt și ele trecute în schemă, fără să se ridice astfel vreo pretenție legată de dispunerea lor propriu-zisă, de valoarea lor pozițională etc. Căci, de fapt, este posibil numai într-o măsură foarte limitată ca un lucru atât de complex să fie reprezentat într-o schemă. De aceea, trebuie doar să dea un imbold și un indiciu referitor la ceva ce poate fi înțeles corect abia prin trăirea unei experiențe proprii.

Astfel, de pildă, o pacientă a desenat cu creioane colorate imaginea totalității psihice, așa cum s-a manifestat ea ca imagine interioară, în decursul tratamentului ei analitic.[281] Pasărea

---

279 **Relațiile dintre Eu și inconștient**, ed. cit., vol. 7, p. 203.
280 **Psychologie und Alchemie**, p. 69.
281 [Imaginea la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la numărul 7 — **N. red. germ.**].



Psihicul total

albastră din cercul de sus simbolizează sfera conștienței, focul cu șerpi din cercul de jos, domeniul inconștientului; micul cerc galben din mijloc este centrul, Sinele, care stă între partea feminină a sufletului, un câmp negru cu ou alb, și partea masculină a sufletului, un câmp alb cu ou negru, fiind înconjurat de fluxul vieții, care leagă și inundă toate cercurile.

Singurul conținut al Sinelui pe care *noi* îl cunoaștem este Eul. „Eul individualizat se simte pe sine ca *obiect* al unui subiect

necunoscut și supraordonat."[282] Mai mult nu putem spune despre conținuturile lui. Cu fiecare astfel de încercare atingem granițele capacității noastre de cunoaștere. Căci Sinele putem *doar să-l trăim*. Dacă am dori să-l caracterizăm, ar trebui să spunem că Sinele este „ca un fel de compensație pentru conflictul dintre interior și exterior. ... E și țelul vieții, căci el este expresia cea mai deplină a combinației sorții care se numește individ, și nu doar a fiecărui om, ci a unui întreg grup, în care unul îl completează pe celălalt, alcătuind o imagine totală"[283], astfel fiind dat din nou numai un indiciu legat de ceva sesizabil doar în trăire, dar nedefinibil conceptual.

Acest Sine al nostru, „centrul" nostru propriu-zis, se întinde între două lumi și forțele lor doar vag presimțite, dar cu atât mai clar resimțite. „Ne este străin și totuși atât de apropiat, este pe de-a-ntregul noi înșine și totuși pentru noi irecognoscibil, un centru virtual de o constituție atât de misterioasă. ... Începuturile întregii noastre vieți sufletești par să izvorască inextricabil din acest punct și cele mai înalte și ultime țeluri ale noastre converg, s-ar zice, într-acolo. Acest paradox este ineluctabil, ca întotdeauna când încercăm să caracterizăm ceva care e situat dincolo de capacitatea rațiunii noastre."[284] „Dacă însă reușim să facem din Sine noul centru de gravitație al individului, atunci rezultă de aici o personalitate care mai suferă, ca să zicem așa, doar la etajele inferioare, în timp ce la cele superioare ea se distanțează în mod straniu și de evenimentul aducător de suferință și de cel aducător de bucurie."[285]

---

282 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 271.
283 **Ibid.**, p. 271.
284 **Ibid.**, pp. 268–269.
285 **Geheimnis**, p. 50.

Ideea Sinelui, care reprezintă exclusiv un concept-limită, ca de pildă „lucrul în sine“ la Kant[286], este deci deja în sine un postulat transcendent, „care, ce-i drept, se justifică psihologic, dar nu se poate dovedi științific“[287]. Acest postulat servește efectiv doar la formularea și îmbinarea proceselor constatate empiric.[288] Căci Sinele este un indiciu pentru fundamentul psihic originar pur și simplu, care nu poate fi fundamentat mai mult de atât. Însă, ca țel propus, el este și un postulat etic, un țel de realizat — iar acest lucru trebuie evidențiat în teoria jungiană: ea îndeamnă la decizii etice și duce la ele. Sinele este însă și o categorie psihică, el poate fi aflat ca atare, iar dacă am ieși din limbajul psihologic, l-am putea numi și „focul central“, participarea noastră individuală la divinitate sau „scânteia“ lui Meister Eckhart. Este idealul originar creștin al Împărăției lui Dumnezeu, care sălășluiește „înlăuntru în voi“. Este experiența supremă în psihic și despre psihic care poate fi făcută.

Realizarea Sinelui

Procesul de individuație — așa cum a fost elaborat de Jung ca metodă și cale spre lărgirea personalității — a putut fi creionat aici numai în niște trăsături succinte. El se alcătuiește, după cum am văzut, dintr-o apropiere treptată de conținuturile și funcțiile totalității psihice și din recunoașterea efectului lor asupra Eului și ne ghidează incontestabil să ne cunoaștem pe noi înșine drept ceea ce *suntem* de la natură, spre deosebire

286 **Psychologie und Alchemie**, p. 253.
287 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 271.
288 Acesta este exact rolul pe care-l joacă și în alte științe postulatele sau maximele euristice, care nu pot fi justificate logic.

de ceea ce am vrea să fim. Și desigur că nimic nu-i mai greu pentru om decât asta. Procesul nu este accesibil conștiinței fără o *cunoaștere și tehnică psihologică specifică* și fără o atitudine psihologică specială. De aceea trebuie subliniat că la psihicul colectiv este vorba despre fenomene și experiențe pe care Jung a fost primul să le cunoască și să le descrie *științific* și despre care el însuși spune: „Termenul individuație desemnează doar domeniul, încă foarte neclar și care necesită să fie investigat, al proceselor de centrare din inconștient, ce duc la formarea personalității."[289]

Includerea și sintetizarea în tratament a tuturor posibilităților ce sălășluiesc în psihic, pornind de la starea actuală a sufletului și orientându-se spre realizarea unei totalități psihice în om, îl îndreptățesc pe Jung să-și numească metoda *prospectivă*, în contrast cu una retrospectivă, care consideră drept vindecătoare descoperirea cauzelor îndepărtate. De aceea ea, ca drum spre cunoașterea Sinelui și spre autoreglare, ca activare a funcției etice, nu este în niciun fel legată de boală sau nevroză. Ce-i drept, o boală este cea care determină frecvent alegerea acestui drum, dar la fel de des o face dorința de a găsi un sens al vieții, de a regăsi credința pierdută în Dumnezeu și în sine însuși; căci, așa cum spune Jung, „circa o treime din cazuri ... nu suferă de absolut niciun fel de nevroză determinabilă clinic, ci de lipsa de sens și de scop a vieții lor"[290]. Însă tocmai aceasta pare să fi devenit forma nevrozei generale a epocii noastre, o epocă în care toate fundamentele valorice se clatină amenințător și în care omenirea a fost cuprinsă de o totală dezorientare spiritual-sufletească. Ținând cont de această stare, drumul individuației, așa

289 **Psychologie und Alchemie**, p. 647.
290 **Țelurile psihoterapiei, ed. cit.**, vol. 16, par. 83.

cum îl postulează Jung, poate fi privit ca o încercare serioasă de a preîntâmpina această dezorientare a omului modern, prin activarea forțelor creatoare ale inconștientului său și integrarea lor conștientă în întregul psihicului. El înseamnă o „eliberare" de vicleniile naturii pulsionale, un „opus contra naturam", care este menit, ce-i drept, în primul rând celei de-a doua jumătăți a vieții.

Căci adâncirea și lărgirea conștiinței[291] prin conștientizarea unor conținuturi aflate în inconștient constituie o „iluminare", un fapt spiritual; „din același motiv, cei mai mulți eroi sunt caracterizați de atribute solare, iar momentul nașterii marii lor personalități este numit iluminare"[292]. Prin aceste cuvinte nu se înțelege nimic altceva decât s-a simbolizat deja atât de minunat prin ideea tainei botezului creștin. Jung spune în acest sens: „Prin intențiile tainei botezului creștin s-a marcat o piatră de hotar de cea mai mare importanță în evoluția sufletească a omenirii. Botezul conferă un suflet *personificat*; nu ritul baptismal magic face aceasta, ci ideea botezului care îl smulge pe om din identitatea arhaică cu lumea și îl transformă într-o ființă superioară. Faptul că omenirea a reușit să se ridice la înălțimea acestei idei reprezintă în sensul cel mai adânc botezul și nașterea omului spiritual, nu a celui natural."[293]

Acelei conștiințe care se află încă la adăpost în credința și în simbolistica dogmei, Jung nici nu are ce să-i mai adauge; tot așa precum îl și întărește aici pe acela care caută drumul înapoi spre biserică. „Anima naturaliter christiana est" este și convingerea lui Jung; și tocmai pe drumul spre realizarea Sinelui poate omul,

---

[291] V. nota 101.
[292] **Privitor la devenirea personalității, ed. cit.**, vol. 17, p. 201.
[293] **Omul arhaic, ed. cit.**, vol. 10, p. 82.

dacă „înțelege sensul celor pe care le face ... să devină un om superior, care realizează simbolul lui Cristos“[294].

Așadar, realizarea Sinelui este, de asemenea — și poate chiar în primul rând —, un drum spre interpretarea sensului, spre formarea de caracter și deci spre alcătuirea unei concepții despre lume. Căci „conștiința superioară determină concepția despre lume. Orice conștiință preocupată de cauze și intenții este o concepție despre lume în germene. Orice spor în materie de experiență și cunoaștere înseamnă un pas înainte în dezvoltarea concepției despre lume. *Iar odată cu imaginea pe care insul gânditor și-o creează despre lume se schimbă și el însuși.* Omul pentru care soarele se rotește încă în jurul pământului este altul decât acela pentru care pământul este un satelit al soarelui.“[295]

Omul bolnav sau și acela care este pur și simplu golit de sens se află de cele mai multe ori în fața unor probleme cu care se luptă zadarnic. Căci „cele mai mari și mai importante probleme sunt în fond toate irezolvabile; ele și trebuie să fie așa, întrucât exprimă polaritatea necesară care este imanentă oricărui sistem ce se autoreglează. Nu pot fi niciodată soluționate, ci doar *acoperite*. ... Această acoperire a problemelor personale ale individului s-a dovedit însă a fi o ridicare de nivel a conștiinței. Vreun alt interes, mai înalt și mai larg, a intrat în câmpul vizual, iar prin această lărgire a orizontului, problema irezolvabilă și-a pierdut stringența. Ea nu s-a rezolvat logic în sine însăși, ci a pălit în fața unei direcții de viață noi și mai puternice. Nu a fost refulată și făcută inconștientă, ci a apărut doar într-o altă lumină, devenind și ea altfel. Ceea ce ar fi

---

294 **Geheimnis**, p. 50.
295 **Psihologie analitică și concepție despre lume, ed. cit.**, vol. 8, p. 418.

prilejuit pe o treaptă mai joasă conflictele cele mai sălbatice și niște dezlănțuiri năprasnice de simțăminte a apărut acum, privit de la nivelul mai înalt al personalității, ca o furtună într-o vale, văzută de pe vârful unui munte înalt. Nu i se ia astfel nimic vijeliei din realitatea ei, dar noi nu mai suntem în vâltoarea ei, ci deasupra."[296]

Simbolul unificator

Reproducerea arhetipală a acestui eveniment, a acestei transferări a contrariilor într-un terț — „coincidentia oppositorum" —, într-o sinteză superioară[297], exprimă așa-numitul *simbol unificator*[298], înfățișând sistemele parțiale ale psihicului pe un plan superior, *supraordonat, unificate* cu Sinele. Toate simbolurile și figurile arhetipale ale procesului sunt purtătoare ale *funcției transcendente*[299], adică ale unirii diferitelor perechi de contrarii ale psihicului într-o sinteză reușită. „Simbolul unificator" apare atunci când, în decursul dezvoltării sufletești, intraspihicul „a fost experimentat ca la fel de real, la fel de eficient și, psihologic, la fel de autentic precum lumea realității exterioare"[300]. Cu ivirea

---

[296] **Geheimnis**, pp. 12 și urm.

[297] De fapt, toate simbolurile reprezintă o „coincidentia oppositorum", însă acest lucru este exprimat cel mai pregnant în așa-numitele „simboluri unificatoare".

[298] Jung ne dă în Capitolul V din **Tipuri psihologice** o descriere detaliată a diferitelor aspecte ale acestui simbol.

[299] „... înțeleg prin «funcție» nu o funcție fundamentală, ci una complexă, compusă din alte funcții, iar prin «transcendentă», nu o calitate metafizică, ci faptul că această funcție operează o trecere de la o atitudine la alta", spune Jung (**Tipuri psihologice, ed. cit.**, p. 494). O definiție și descriere amănunțită a acestui concept ne oferă Jung în eseul său „Die transzendente Funktion" (în: **Geist und Werk**, Festschrift zu Dr. D. Bródys 75. Geburtstag, Rhein-Verlag, Zürich, 1958, p. 3).

[300] Toni Wolff, **Studien**..., I, p. 134.

acestui simbol, care poate să apară în formele cele mai diverse, echilibrul dintre Eu și inconștient este tot mereu restabilit. Simbolurile de acest tip, care reprezintă o imagine primordială a totalității psihice, au totdeauna o formă mai mult sau mai puțin abstractă de prezentare, căci tocmai o ordine simetrică a părților și a relației lor cu un punct central funcționează în ele ca legitate și le alcătuiește esența. Orientul cunoaște astfel de entități simbolice încă din vremurile de demult; de pildă acelea numite *mandale*, ceea ce se poate cel mai bine traduce prin „cerc magic". Nu vreau însă nicidecum să afirm astfel că simbolistica Sinelui are întotdeauna formă de mandala. În funcție de starea conștiinței și de treapta dezvoltării sufletești a unui om, tot ce a fost creat, mic și mare, meschin și sublim, abstract și concret, poate să devină simbol al Sinelui, al acestui „centru care acționează". Însă dacă e să fie transmisă o privire de ansamblu, simbolică și sintetică, a psihicului, atunci mandalele sunt reprezentanții săi cei mai grăitori și adecvați.

Simboluri ale mandalei

Simbolurile mandalelor fac parte dintre cele mai vechi simboluri religioase ale omenirii și se pot întâlni deja în paleolitic. Le găsim la toate popoarele și civilizațiile; chiar și ca desene pe nisip, ca la indienii pueblo. Poate că mandalele cele mai impresionante și mai desăvârșite artistic le deține însă Orientul, mai cu seamă budismul tibetan. În yoga tantrică au fost alese imagini de mandale ca instrumente de contemplație. Ele „sunt în uzul lor cultic în general de o foarte mare însemnătate, centrul lor conținând de regulă o figură de cea mai mare valoare

religioasă; fie Shiva însuși, fie Buddha“[301]. Există și numeroase mandale din Evul Mediu, în care este reprezentat de cele mai multe ori Hristos în mijlocul cercului, cu cei patru evangheliști sau simbolurile lor în cele patru puncte cardinale.[302] Înalta cotare a simbolurilor mandalelor în diferitele cercuri culturale corespunde total însemnătății centrale a simbolurilor mandalelor individuale, cărora le este proprie aceeași calitate a naturii așa-zis „metafizice“.[303] Jung a studiat aceste simboluri timp de paisprezece ani, înainte de a se încumeta să le interpreteze. Astăzi aparțin însă domeniului celui mai important al experienței psihologice, pe care Jung îl deschide și îl mijlocește celor care lucrează sub îndrumarea lui.

Simbolistica specială a mandalei arată peste tot aceeași legitate, evidentă în dispunerea și simetria tipică a elementelor imagistice. Ele sunt raportate în mod clar toate la un centru și se află într-un cerc sau un poligon (de obicei un pătrat), prin care vrea să fie simbolizată „totalitatea“. Multe dintre ele au formă de floare, cruce sau roată, cu o tendință clară spre cifra patru. „După cum arată paralelele istorice, nu este nicidecum vorba despre curiozități, ci despre — am putea desigur spune: regularități.“[304]

---

301 **Psycholgie und Alchemie**, p. 146.

302 Fac trimitere aici în mod special la frumoasele mandale ale misticului Jacob Boehme (1573–1624), în cartea sa **Theosophische Werke** (Amsterdam, 1682). Ea arată lumea păcătoasă a creației înconjurată de șarpele eternității, Ouroboros, și caracterizată prin cele patru elemente și păcatele atribuite lor; întregul cerc este raportat la centru, la ochiul plângând al Domnului, deci la acel punct în care, prin milostivenie și iubire, poate fi obținută mântuirea — intermedierea, simbolizată prin porumbelul Sfântului Duh, către împărăția lipsită de păcat, paradisul. [Imaginea la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la numărul 10 — **N. red. germ.**]

303 **Psycholgie und Alchemie**, p. 146.

304 **Ibid.**, p. 306.

O mandala executată în culori pe pergament, din budismul tantric, care provine de la începutul veacului al XVIII-lea și se află în proprietatea privată a familiei Jung[305], prezintă o dispunere asemănătoare: în centru este înfățișată figura principală, înconjurată de o floare de lotus stilizată, cu opt petale; fundalul pe care e dispus cercul este alcătuit din triunghiuri în patru culori diferite, care dau în patru porți reprezentând punctele cardinale și se completează într-un pătrat mare, care este, la rândul lui, înconjurat de un cerc, cel al „râului vieții". Sub acest cerc mare, care mai conține încă numeroase figuri simbolice, este reprezentat tărâmul de jos cu toți demonii săi, iar peste cerc tronează șirul de zei celești.

O mandala din secolul al XVIII-lea[306] prezintă și ea o structură asemănătoare: cu Mântuitorul ca figură centrală în mijlocul unei flori cu de două ori opt petale, înconjurată de o aureolă de foc și împărțită în patru de o cruce culcată, ale cărei brațe de jos ard în focul lumii pulsiunilor și ale cărei brațe superioare sunt udate de lacrimile de rouă cerească.

Ceva asemănător este valabil pentru numeroasele mandale care au fost efectuate de către pacienții lui Jung din imboldul unei „trăiri interioare". Ele sunt niște produse spontane, ce au luat naștere fără niciun fel de model sau de influențare din exterior. Și aici sunt motive similare, care au fost elaborate într-o ordine asemănătoare.[307] Cercul, centrul, cifra patru, distribuirea simetrică a motivelor și culorilor exprimă aceeași legitate

305 [Imaginea la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la numărul 8 — **N. red. germ.**].

306 Mandala colorată din cartea **Die geheimen Figuren der Rosenkreuzer** (Eckhardt-Verlag, Altona, 1785), p. 10. [Imaginea la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la numărul 9 — **N. red. germ.**]

307 [Imaginile la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la numerele 11, 12, 13, 14, 18 și 19 — **N. red. germ.**].

psihică.[308] Țelul rămâne mereu acela de a fi reunite o multitudine de culori și forme într-o unitate organică echilibrată, într-un tot.

Una dintre aceste mandale[309] înfățișează, de pildă, „coada de păun rotată“, aflată în mișcare circulară, cu jocul său de culori și numeroșii săi ochi, care simbolizează aspectele și trăsăturile mereu în schimbare și în mișcare ale psihicului și care își găsesc punctul focal în ochiul din mijloc, în centru. În jurul roții se formează un cerc de limbi de foc ce tot înaintează, care înconjoară protector enigmaticul eveniment, simbolizat aici, al realizării Sinelui cu un fel de „emoții arzătoare“ și îl izolează față de lumea exterioară.[310] O altă mandala a unei paciente reprezintă „zeul cu patru brațe al Soarelui“[311], ca simbol pentru aspectul dinamic al Sinelui. Brațele și fulgerele au caracteristici „masculine“, secera lunii, „feminine“, stelele în cinci colțuri simbolizează ceea ce este încă nedesăvârșit, ceea ce este în om de la natură; ele toate se raportează la soarele scăldat de „fluxul vieții“, ca

308 Astfel de plăsmuiri asemănătoare mandalelor pot să apară chiar în ordinea figurilor unui vis. La începutul procesului de individuație apare în vis, de exemplu, prima viziune a „Sinelui“ adesea sub forma a trei persoane, care stau împreună cu visătorul în jurul unei mese rotunde, câte doi fiind caracterizați masculin, respectiv feminin; sau sub forma a patru figuri de femei, care sunt raportate la visătorul de sex bărbătesc ca la un centru. Sinele este în acest de-al doilea caz parcă încă „îmbrăcat“, învăluit în totalitatea animei cu patru aspecte (adică a imaginii sufletului), care realizează intermedierea dintre conștiință și inconștient. Abia când confruntarea cu ea a ajuns la un final relativ, imaginea Sinelui se poate dezvălui în mod direct, deci cumva într-un „simbol unificator“ corespunzător.

309 [Imaginea la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la numărul 11 — **N. red. germ.**].

310 Găsim în această mandala, atât în dispunere, cât și în motivele folosite și în întreaga structură cu mișcare dinamică, o apropiere izbitoare de figura numărul 10 [din partea cu reproducerile de artă a ediției originale — **N. red. germ**.], o mandala din viziunile mistice ale lui Jacob Boehme, deși acestea îi erau total necunoscute analizandului, care a pictat „imaginea din inconștient“.

311 [Imaginea la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la numărul 12 — **N. red. germ**.].

simbol al Sinelui. O altă mandala[312] este menținută mai degrabă formal și abstract, încearcă însă și ea să rânduiască într-o structurare clară relația unei multitudini de linii și forme, raportându-le la un centru. Altă mandala[313] înfățișează cum ochiul lui Dumnezeu accentuează și evidențiază, cu aura sa care îmbrățișează lumea, cele patru direcții principale. Și alta, care are ca temă nașterea[314], etalează o multitudine de forme și culori (albastrul, roșul, verdele, galbenul stau pentru cele patru funcții ale conștiinței) într-o dispunere variată în jurul potirului cu patru sepale al centrului. Căpșoarele care, încă latente, parcă mai dormitează ca niște bobocei în învelișul lor verde trimit spre centru în calitatea lui de Sine aflat în plină devenire. Ele sunt în opoziție cu periferia, unde deja strălucesc în toată splendoarea fructele ca realizări ce s-au copt, iar păsările gata de zbor — ca intuiții în deplina desfășurare a drumului dezvoltării psihologice deja parcurs. În fine, o ultimă mandala ilustrează o viziune despre „chipul eternității“[315], înconjurat de șarpele eternității, Ouroboros, și de zodiac.

A concepe toate aceste mandale ca „imagini“ ale individuației împlinite, adică ale unirii izbutite a perechilor psihice de contrarii, ar fi total eronat. De cele mai multe ori nu sunt decât schițe anterioare, niște etape preliminare mai mult sau mai puțin reușite ale unei ultime desăvârșiri și totalități, care desigur va fi întotdeauna numai relativă în fața umanității noastre limitate; un obiectiv a cărui urmărire nezdruncinată reprezintă soarta și cea mai nobilă sarcină a noastră. În definitiv, mandalele se pot ivi de-a lungul întregului proces de individuație și ar fi eronat

312 [**Ibid.**, numărul 13 — **N. red. germ.**].
313 [**Ibid.**, numărul 14 — **N. red. germ.**].
314 [**Ibid.**, numărul 18 — **N. red. germ.**].
315 [**Ibid.**, numărul 19 — **N. red. germ.**].

 să deducem pe baza apariției lor existența unui nivel deosebit de înalt de dezvoltare a respectivului individ. Ele vor rezulta, în sensul tendinței psihice de autoreglare, de fiecare dată atunci când le îmboldește să își facă apariția, ca factori compensatori, o „dezordine" în domeniul câmpului conștiinței. Mandalele, cu structura lor matematică, doar sunt într-un fel imagini ale „ordinii primare a psihicului total" și sunt menite a preface haosul în cosmos. Căci aceste formațiuni nu numai că exprimă ordinea, ci o și produc. Contemplarea meditativă a imaginilor yantra cu formă de mandala, așa cum este practicată în Orient, are ca scop tocmai realizarea unei ordini intrapsihice în persoana care meditează și chiar este folosită ca atare. Sigur că mandalele individuale ale analizanzilor nu ating niciodată acel grad al desăvârșirii, al elaborării detaliate și al „armoniei fortificate tradițional" pe care-l posedă mandalele răsăritene, care chiar nu mai sunt plăsmuiri spontane ale sufletului, ci sunt deja produse ale măiestriei artistice. Ele au fost aduse în discuție doar ca paralele, pentru a arăta că se sprijină pe aceleași premise psihice, prezentând de aceea, într-o concordanță surprinzătoare, aceleași legități.[316] Toate sunt reproduceri ale acelei „căi de mijloc" pe care Orientul l-a numit „tao" și care constă, pentru omul occidental, în misiunea de a găsi unirea contrariilor realității interioare și exterioare, de a-și modela conștient personalitatea, cunoscând forțele naturii primare, precum și în sensul unei totalități structurale.

Cu toate că în general oamenii abia dacă pot comunica ceva despre sensul mandalelor pe care le-au desenat, ei sunt fascinați de ele și le consideră eficace și elocvente pentru starea lor

---

[316] Mai multe pe acest subiect în cartea **Das Geheimnis der goldenen Blüte** și în „Zur Psychologie östlicher Meditation", din cartea lui Jung, **Symbolik des Geistes**, 1953, p. 449.

psihică. „În mandala zace un efect magic străvechi, căci ea provine inițial din «cercul împrejmuitor», din «vraja», a cărei magie s-a păstrat în nenumărate datini populare. Imaginea are scopul evident de a trasa o brazdă magică în jurul centrului, regiunea sfântă a personalității interioare, pentru a împiedica «revărsarea» sau pentru a apăra apotropaic devierea prin exterior."[317] De aceea, Orientul plasează în centrul mandalei „floarea de aur" — întrebuințată de pacienții occidentali adesea cu aceeași semnificație —, numită și „palatul ceresc", „imperiul bucuriei supreme", „tărâmul fără de sfârșit", „altarul pe care se produc conștiința și viața". Circuitul, simbolizat prin forma de cerc a imaginilor, nu este numai o mișcare circulară, ci are, pe de o parte, însemnătatea unei separări a regiunii sfinte și, pe de alta, cea a fixării și concentrării pe un centru; roata soarelui începe să meargă, adică soarele este însuflețit și își pornește traiectoria. Cu alte cuvinte: tao începe să acționeze și să preia conducerea.[318] Ce înseamnă tao poate fi greu exprimat într-un cuvânt. R. Wilhelm îl traduce prin „sens", alții prin „drum/cale", alții chiar prin „divinitate". „Dacă noi concepem tao ca metodă sau ca drum conștient, care vrea să unească ceea ce este separat, atunci am putea să ne apropiem pesemne de conținutul psihologic al noțiunii."[319]

„Din păcate, ca urmare a lipsei sale de cultură în această privință, spiritul nostru occidental n-a găsit nici măcar o noțiune pentru *unirea contrariilor pe o cale de mijloc,* această parte fundamentală a experienței interioare, spre a nu mai vorbi de un nume care să poată fi pus convenabil alături de tao al

---

317 **Geheimnis**, p. 22.
318 **Ibid.**, p. 23.
319 **Ibid.**, p. 18.

 chinezilor."[320] Din punct de vedere psihologic, în sensul teoriei jungiene, acest circuit s-ar caracteriza cel mai bine aproximativ prin „a-se-învârti-în-cerc-în-jurul-propriei-persoane", toate aspectele personalității fiind astfel afectate. Mișcarea circulară, care poate fi comparată din perspectivă psihologică cu procesul de individuație experimentat conștient, nu este niciodată „produsă", ci trăită „pasiv". Cu alte cuvinte: lăsăm să se întâmple psihic. „Mișcarea circulară are, prin urmare, și semnificația morală a însuflețirii tuturor forțelor luminoase și întunecate ale naturii umane, și deci a tuturor contrariilor psihologice, de orice tip ar fi ele. Asta înseamnă cunoaștere de sine prin incubarea Sinelui. O reprezentare originară asemănătoare a ființei desăvârșite este și omul platonician, rotund, în care contrariile, și cele ale sexelor, sunt unite."[321] Această unitate, această legătură a celor două sexe într-o totalitate, este simbolizată în respectivele imagini prin „coniunctio" dintre două individualități de sex opus[322], de exemplu prin Shiva și Shakti sau Sol și Luna sau

---

320 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, pp. 233–234.
321 **Geheimnis**, p. 23.
322 O pacientă face într-un desen încercarea de a exprima o „coniunctio" nu foarte reușită. Bărbatul și femeia sunt jos, concrescuți în sfera lor pulsională, contopiți într-un șarpe de apă. În schimb ei își întorc spatele în lumea conștientă, adică deasupra apei, domeniul inconștient. Ei poartă soarele, simbol al conștiinței strălucitoare, ca pe o grea povară și nu îl pot folosi întru luminarea lor. [Imaginea la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la numărul 15 — **N. red. germ.**]
Într-o altă „imagine din inconștient" încearcă o pacientă să înfățișeze în formă simbolică funcția de relație cu alteritatea sexuală. Ea arată „coniunctio" ca pe o unire autentică și creatoare. Laturile inconștiente, animalice ale bărbatului și ale femeii nu sunt concrescute inseparabil, cum ar fi cazul într-o supunere erotică, ci se unesc prin simbolul „șarpelui tămăduitor", care-i ajută să ridice piatra prețioasă, simbolul Sinelui, fără de care comuniunea lor adevărată, reprezentată ca pom al vieții ramificat, nu ar putea înflori nicicând din ei. [Imaginea la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la numărul 16 — **N. red. germ.**]
O reprezentare veche de peste patru sute de ani dintr-o operă alchimică („Rosarium Philosophorum", Secunda pars Alchemiae de Lapide Philosophico, Francofurti, 1550. — Ediția princeps, în posesia dr. C.A. Meier, Zürich) arată ca paralelă concepția alchimică

printr-o figură hermafrodită. Ea se poate produce într-un mod greșit sau corect.

„Voința conștientă nu poate atinge o asemenea unitate simbolică, întrucât conștiința este în acest caz de partea ei. Adversarul este inconștientul colectiv, care nu pricepe nicio limbă a conștiinței. De aceea este nevoie de simbolul ce acționează magic și conține acel analogism primitiv care îi vorbește inconștientului în limbaju-i cel mai propriu ... și al cărui țel este să lege unicitatea conștiinței prezentului cu trecutul primordial al vieții."[323] Apariția acestor simboluri de mandale din adâncurile sufletului este un fenomen care se petrece întotdeauna spontan; vine și pleacă din proprie inițiativă. Efectul său poate fi însă uimitor, căci ar putea să ducă la rezolvarea diferitelor complicații psihice și la eliberarea personalității interioare din implicările și încâlcirile ei emoționale și ideatice, iar astfel se produce o unitate a ființei care poate fi considerată pe drept cuvânt ca o renaștere a omului de plan transcendent.

„Ceea ce putem observa astăzi despre simbolul mandalei este că reprezintă un fapt psihic autonom, caracterizat printr-o

a uneia dintre treptele lui „coniunctio". „Regele" și „regina", respectiv Sol și Luna, perechea de surori, sunt simboluri ale contrariilor originare „masculin-feminin" în domeniul psihic. „Cununia" este aici înțeleasă în primul rând ca una psihică, ceea nu este exprimat numai în cuvintele inscripției din mijloc „spiritus este qui unificat", ci și prin porumbel ca simbol al spiritului și (conform unor mărturii antice) al lui „amor coniugalis". Aici contrariile originare stau față în față gol-goluțe, fără niciun înveliș convențional, în realitatea lor nefalsificată, în esențialitatea lor; alteritatea lor iese clar la lumină, se dezvăluie ca „reală" și poate ajunge la o legătură rodnică numai prin intermedierea simbolului interpunându-se de „sus" al spiritului, porumbelul, ca un „unificator". Ramurile ținute încrucișat și atinse, „flores mercurii", și floarea ce atârnă în jos din ciocul porumbelului și le unește ca simbol al procesului de creștere ilustrează foarte plastic munca de creație comună la opera vie a lui „coniunctio". [Imaginea la care se face referire aici se află în partea cu reproducerile de artă a ediției originale la numărul 17 — **N. red. germ.**]

323 **Ibid.**, p. 26.

 fenomenologie ce se repetă mereu și pe care o întâlnim pretutindeni identic. Pare să fie un fel de *atom nuclear*, despre a cărui structură cea mai intimă și ultimă semnificație noi încă nu știm nimic."[324]

Paralele la procesul de individuație

Nu numai mandalele din diferitele cercuri culturale prezintă, ca expresie a unei structuri psihice comune, niște uimitoare asemănări fenomenologice și de conținut. Chiar întregul proces de individuație reprezintă un proces interior de dezvoltare, care are mai multe paralele în istoria omenirii. Procesul de prefacere a psihicului, așa cum i l-a dezvăluit omului occidental psihologia analitică a lui Jung, este în definitiv „analogonul *natural* al inițierilor religioase, executate artificial"[325] al tuturor timpurilor. Numai că acestea lucrează cu prescripții și simboluri legate de tradiție, aceea însă vrea să-și atingă țelul cu o producție naturală de simboluri, deci cu un fenomen sufletesc *spontan*. Căile de inițiere adesea religioase ale primitivilor sunt astfel de exemple, la fel ca și formele budiste și tantrice sau exercițiile lui Ignațiu de Loyola. Desigur, toate aceste încercări poartă de fiecare dată amprenta timpului și a oamenilor cărora le-au aparținut. Fiecare dintre ele a fost determinată de alte premise din istoria spiritului, având de aceea, pentru timpul prezent, doar semnificația unei analogii istorice și structurale. Sunt încercări netransferabile direct asupra omului modern și care pot fi comparate și cu concepția lui Jung despre individuație numai în trăsăturile lor

---

324 **Psycholgie und Alchemie,** p. 255.
325 **Das Tibetanische Totenbuch**, edit. de Evans-Wentz, cu un comentariu de Jung, Zürich, 1935, ed. a 5-a, p. LXX.

principale. Însă cele mai multe se deosebesc de metoda lui prin aceea că ele înseși aveau caracteristica unor activități religioase sau că trebuiau să ducă la o anumită concepție despre lume, reprezentată în ele, și că nu concepeau, cum face procesul de individuație jungian, munca asupra psihicului ca pe o „pregătire de drum" pentru o încadrare spiritualo-moralo-religioasă, care să fie *urmare* și *nu conținut* al pregătirii drumului și *să fie aleasă conștient și liber și realizată de către individ*.

O paralelă deosebit de relevantă a găsit Jung, în cercetările lui pe această temă, pe tărâmul filosofiei ermetice medievale, respectiv al *alchimiei*[326]. Oricât de diferite sunt drumurile pe care merg alchimia și procesul de individuație ca urmare a atitudinii și condiționării spirituale a timpului și mediului lor, ambele constituie totuși încercări de a conduce omul la realizarea Sinelui. Aceeași „funcție transcendentă", așa cum desemnează Jung procesul formării de simboluri, această capacitate stranie de transformare a conținuturilor psihicului, „este obiectul cel mai nobil al filosofiei alchimice din Evul Mediu târziu, când este exprimată prin simbolistica alchimică cunoscută"[327]. Ar fi deci total greșit dacă am vrea să reducem mișcarea spirituală alchimică la retorte și cuptoare de topire. Jung chiar a numit-o „o treaptă premergătoare, ezitantă a psihologiei celei mai moderne". Desigur, această filosofie „nu a ajuns să fie formulată în termeni psihologici din cauza concretizărilor inevitabile ale unui spirit încă grosolan și neevoluat. ... Taina ei stă în funcția transcendentă, în transformarea personalității prin amestecul și legătura dintre componente nobile și ignobile, dintre funcții diferențiate

[326] O prezentare detaliată a acestui domeniu cu o bogăție de imagini din scrieri alchimice vechi, care denotă o abundență uimitoare de analogii cu simbolistica imagistică a viziunilor și viselor, se găsește în cartea lui Jung, **Psychologie und Alchemie**, 1952.
[327] **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 249.

și inferioare, dintre conștient și inconștient."[328] Căci probabil că în alchimie nu a fost deloc vorba despre experimente chimice, ci pesemne despre un fel de „procese psihice, exprimate într-un limbaj pseudopsihic. Iar aurul căutat era nu „aurum vulgi" obișnuit, ci mai degrabă aurul filosofic sau chiar piatra minunată, „lapis invisibilitatis"[329], „alexipharmakon", „tinctura roșie", „elixirul vieții".

Numărul denumirilor acestui „aur" este fără limită. Adesea era și o făptură mistică, alcătuită din trup, suflet și spirit și înfățișată ca înaripată și hermafrodită, o altă imagine pentru același simbol pe care Orientul îl desemnează drept „corp de diamant" sau „floare de aur". „În paralel cu viața spirituală colectivă a acelor veacuri, este mai ales imaginea spiritului captat în întuneric, adică imposibilitatea de mântuire a unei stări, resimțite ca neplăcută, de relativă nonconștiență, care era cunoscută în oglinda materiei și de aceea și era tratată în materie."[330] Astfel, din haosul stării inconștiente, reprezentat prin dezordinea din „massa confusa", care stătea la baza procesului alchimic în calitate de materie primordială, s-a produs prin divizare, distilare etc., prin intermediul unor legături mereu noi, „corpus subtile", „trupul învierii", „aurul".

Însă acest aur nu poate fi făcut, așa erau de părere alchimiștii, fără intervenția grației divine, căci însuși Dumnezeu se manifestă în el. În gnoză, omul luminii este o scânteie a luminii veșnice, care a căzut în întunericul materiei și trebuie eliberată de acolo. Rezultatului procesului i se poate atribui deci semnificația unui „simbol unificator", iar acesta are aproape întotdeauna caracter

---

[328] **Ibid.**, p. 249.
[329] **Psychologie und Alchemie**, p. 336.
[330] **Ibid.**, p. 639.

numinos. Am putea spune ca Jung: „*Opus*-ul creștin era un *operari* al celui care avea trebuință de mântuire în cinstea divinității mântuitoare, *opus*-ul alchimic era însă strădania omului mântuitor în legătură cu sufletul divin universal ce zăcea în substanță și aștepta mântuirea."[331] Numai așa se poate înțelege că alchimiștilor le-a fost posibil să trăiască procesul de transformare al propriului lor psihic proiectat asupra substanței chimice. Și abia când găsim această cheie, ni se dezvăluie sensul mai profund al acelor texte și procedee mistice, acel sens adesea nu numai misterios, ci și de neînțeles, poate chiar ascuns în mod deliberat.[332]

La fel ca alchimia, și diferite forme de *yoga* se străduiesc să ajungă la o „eliberare" a sufletului, să atingă acea stare a „desprinderii de obiecte", pe care indianul o numește *nirvandva*, „liber de contrarii". Însă în timp ce alchimistul reprezenta și trăia simbolic în procesul chimic transformarea psihicului, la practicantul yoga transformarea trebuie să fie produsă de înrâurirea directă asupra psihicului însuși, prin corespunzătoare exerciții fizice și psihice conștiente. Diferitele etape ale drumului yoga sunt stabilite precis și solicită o extraordinară forță și concentrare psihică. Țelul ultim este „producerea și nașterea simbolică a unui corp psihic subtil («subtle body»), care asigură continuitatea conștiinței desprinse. Este nașterea omului pneumatic"[333], a lui Buddha, ca simbol al existenței eterne a spiritului în fața vremelniciei trupului. Și aici, o „privire" în „realitatea" evenimentului, deci în lumea perechilor de contrarii, este premisa unității și totalității ce trebuie obținute. Chiar și succesiunea reprezentărilor

---

331 **Ibid**.
332 Herbert Silberer a indicat deja demult în excelenta sa carte **Probleme der Mystik und ihrer Symbolik** (Heller, Viena, 1914) analogiile dintre alchimie și psihologia abisală modernă, mai cu seamă psihologia analitică jungiană.
333 **Geheimnis**, p. 52.

și a etapelor este analoagă celei din alchimie și procesul de individuație, ceea ce stă la rându-i mărturie pentru legile psihice fundamentale, ce sunt veșnic și pretutindeni aceleași.

„Opus"-ul pe care-l creează alchimistul și „imaginatio" care este instrumentul psihic al omului din Orient pentru a-l „produce" pe Buddha se sprijină pe aceeași „imaginație activă", care îi duce și pe pacienții lui Jung la aceleași trăiri ale simbolurilor și, prin acestea, la experiența propriului „centru", Sinele. Această imaginație nu are absolut nimic de-a face cu fantazarea în sensul obișnuit al cuvântului. Imaginația este înțeleasă aici ca putere de a-ți închipui [*Einbildungskraft*][*] reală, ce trebuie luată literal, corespunzător uzului clasic al cuvântului și să fie pusă în opoziție cu „phantasia", prin care se înțelege numai „ideea subită"[**] în sensul unei „gândiri într-o doară" indefinite, vagi.[334] Ea este o provocare activă de imagini interioare, o muncă propriu-zisă de reprezentare sau gândire, „care nu fantazează aiurea, fără plan și fără temei, în vânt, deci nu se joacă cu obiectele sale, ci caută să sesizeze faptele interioare ale naturii în reprezentări copiate fidel"[335]. Este o animare a fundamentelor celor mai adânci ale sufletului, pentru a stimula ivirea simbolurilor și a obține efectul lor creator și vindecător. Alchimia încearcă să experimenteze acest lucru pe substanța chimică, yoga — și în mod asemănător și *Exercițiile* lui Loyola — caută să îl atingă prin exerciții strict combinate și prescrise, iar psihologia jungiană prin aceea că îndrumă omul să coboare conștient în profunzimile propriului suflet, să

---

* Cuvântul **Einbildungskraft**, (putere de) imaginație, este compus din **Einbildung** = închipuire, imaginație, iluzie, și **Kraft** = forță, putere. (**N.t.**)

** **Einfall** = cuvânt folosit adesea de Jung, în sensul unei idei ce-ți vine deodată, ce-ți trece brusc prin minte. (**N.t.**)

334 De aceea, imaginația activă trebuie distinsă neapărat de „imaginația pasivă", cum putem considera, de exemplu, reveria diurnă.

335 **Psychologie und Alchemie**, p. 234.

ia cunoștință de conținuturile acestor profunzimi și să le integreze conștiinței. Însă aceste procedee „sunt toate atât de enigmatice", spune Jung, „încât rămâne în genere problematic dacă rațiunea umană este instrumentul adecvat pentru a le înțelege și a le exprima. Nu zadarnic le numește alchimia o «artă», intuind corect că este vorba despre procese de creație, care pot fi sesizate cu adevărat numai trăindu-le, din punct de vedere intelectual ele putând fi doar denumite."[336]

Aceste indicații trebuiau doar să arate că în orizontul nostru psihic există mari intuiții și forme preliminare de cunoașteri psihologice de cea mai mare importanță, care adesea de abia sunt observate și puse de cei mai mulți într-o oarecare legătură cu superstițiile. Cu toate că și aici este vorba numai despre acele fapte psihice de bază, care se schimbă abia perceptibil pe parcursul a multe secole și la care un adevăr de două mii de ani încă este adevărul de astăzi, adică încă este viu și eficace.[337] Ar depăși cu mult cadrul acestei scrieri, dacă am vrea să trasăm exact drumul acestor eforturi diferite pentru atingerea aceluiași țel. De aceea voi face aici trimitere mai ales la prezentările multiple și exhaustive ale lui Jung[338] însuși și voi repeta totodată

---

336 **Ibid**., p. 647.
337 Vezi și C.A. Meier, **Antike Inkubation und Moderne Psychotherapie** (Studien aus dem C.G. Jung-Institut, vol. I, Zürich, 1948).
338 Scrierile lui Jung care intră aici mai ales în discuție sunt:
Das Tibetanische Totenbuch, Zürich, 1960.
Das Geheimnis der goldenen Blüte, Zürich, 1965.
„Yoga and the West", în revista **Prabuddha Bharata**, II, 1936.
„Einige Visionen des Zosimos", în **Von den Wurzeln des Bewußtseins,** Zürich, 1954.
Geleitwort zu Suzukis **Die große Befreiung**, Einführung zum Zen-Buddhismus, Zürich, 1958.
„Zur Psychologie östlicher Meditationen", în **Symbolik des Geistes**, Zürich, 1954.
Psychologie und Alchemie, Zürich, 1952.
Psychologie der Übertragung, Zürich, 1946.
Gestaltungen des Unbewußten, Zürich, 1950.

avertismentul său bine întemeiat că ar fi periculos să imităm, de pildă, alchimia ori să punem un occidental să facă exerciții yoga. Ar rămâne o problemă a voinței și conștiinței lui, iar nevroza lui nu ar fi astfel decât amplificată. Căci europeanul pornește de la cu totul alte premise și nu poate pur și simplu da uitării imensa știință a Europei și premisele ei din istoria spiritului, spre a prelua eventual formele de viață și de gândire ale Orientului. „Lărgirea conștiinței noastre nu trebuie să se producă în detrimentul altor forme de conștiință, ci să aibă loc prin dezvoltarea acelor elemente ale psihicului nostru, care sunt analoage însușirilor psihicului străin, după cum nici Orientul nu se poate lipsi de tehnica, știința și industria noastră."[339] „Orientul a ajuns la cunoașterea lucrurilor lăuntrice cu o necunoaștere copilărească a lumii."[340] Drumul europeanului este altul. Sprijiniți tocmai de știința noastră „extrem de extinsă, istorică și bazându-se pe științele naturii, suntem meniți să investigăm psihicul. Și chiar dacă în acest moment știința exterioară încă este cea mai mare piedică pentru introspecție, necesitățile sufletești vor înfrânge totul."[341]

Așadar, cel care recunoaște sufletului o realitate, acela nu îl află, nu îl trăiește, ce-i drept, cu mijloacele rațiunii, ci cu mijloacele care au fost dintotdeauna aceleași, încă din timpuri imemoriale.[342] Și astfel, căile mereu căutate și mereu găsite se unesc întru clarificarea cosmosului sufletesc interior, chiar dacă uneori poate să pară că omenirii i-ar fi cam ajuns mersul istovitor și

---

Aion, Zürich, 1951.
Mysterium Coniunctionis, vol. 1 și 2, 1955–56.
Ein moderner Mythos, Zürich, 1958; Pbck., 1964.

339 **Geheimnis**, p. 53.
340 **Ibid.**, pp. 38 și urm.
341 **Ibid.**, p. 38.
342 **Psychologie und Alchemie**, p. 646.

că nu ar mai găsi calea în întuneric. Însă dacă privim mai îndeaproape, vom recunoaște că nu există niciun moment de oprire și că totul până acum a fost doar „o înlănțuire plină de sens de episoade în acea dramă care a debutat în negurile vremii și se întinde, străbătând toate veacurile, într-un viitor îndepărtat. Această dramă este o «aurora consurgens»: drumul omenirii spre *conștientizare*."[343]

Psihologia analitică și religia

Astfel, psihologia și încercarea lui Jung de a-i dezvălui omului occidental veșnicele procese de transformare ale psihicului constituie doar o „treaptă în cursul dezvoltării unei conștiințe mai înalte a omenirii, care se află pe drumul către niște țeluri necunoscute, și nu o metafizică în sensul obișnuit. În primul rând și în această măsură ea este numai psihologie, dar în această măsură este și experimentabilă, comprehensibilă și ... reală, deopotrivă; o realitate cu intuiție și, prin urmare, vie."[344]

Faptul că Jung se mulțumește cu ceea ce se poate trăi și cunoaște psihic și că respinge punctele de vedere metafizice în cadrul teoriei lui nu vrea deci să însemne un gest de scepticism, orientat împotriva credinței sau a încrederii în forțe superioare. „Orice aserțiune despre transcendent trebuie să fie strict evitată, căci ea este întotdeauna numai o înfumurare ridicolă a spiritului omenesc, care nu-i conștient de limitarea sa. Când Dumnezeu sau tao este numit de aceea o mișcare sau o stare a sufletului, se afirmă astfel ceva *numai* despre *cognoscibil*,

---

[343] **Ibid.**, p. 638.
[344] **Geheimnis**, pp. 50 și urm.

însă *nu* și despre incognoscibil, despre care pur și simplu nu se poate afirma nimic."[345] Așadar, dacă Jung spune ca psiholog „Dumnezeu este un arhetip", atunci el înțelege prin aceasta „tipul din suflet, ceea ce provine după cum se știe de la τῴπος = întipărire. Deja cuvântul arhetip presupune deci ceva ce (se) întipărește. ... Competența psihologiei merge, ca știință experimentală, numai atât de departe, încât să constate dacă «tipul» găsit în suflet pe baza cercetării comparate poate fi numit, de exemplu, în mod adecvat, «imaginea lui Dumnezeu» sau nu. Astfel nu se afirmă despre o posibilă existență a lui Dumnezeu nici ceva pozitiv, nici ceva negativ, la fel de puțin precum arhetipul unui «erou» ar susține existența lui. ... Sufletul îi corespunde lui Dumnezeu, așa cum ochiul corespunde soarelui. Ca atare, sufletul trebuie în orice caz să aibă în sine o posibilitate de relație, o corespondență cu esența divină, altminteri nu s-ar putea crea o legătură. Această corespondență este, *formulată psihologic*, arhetipul imaginii lui Dumnezeu."[346] Mai mult nu se poate spune în acest sens din perspectiva psihologiei și nici nu trebuie să se spună mai mult.

„Punctul de vedere religios concepe tipul ca efect al amprentei, în schimb cel științific îl concepe ca simbol al unui conținut necunoscut lui și incomprehensibil."[347] Căci în oglinda psihicului omenesc putem să intuim absolutul *numai* în „refracția", în frângerea limitării noastre de făptură omenească și niciodată nu-l putem cunoaște în adevărata-i esență. Această intuire a absolutului este imanentă psihicului; dar el o va putea înveșmânta întotdeauna numai într-o reproducere ce poate fi trăită

---

345 **Ibid.**, p. 51.
346 **Psychologie und Alchemie**, pp. 23 și urm.
347 **Ibid.**, p. 33.

și întrezărită, care va fi mereu concludentă numai pentru omenesc, nu însă și pentru extraomenesc, adică pentru acel „cu totul altfel“, divinul, a cărui exprimare în totalitate îi rămâne pentru totdeauna refuzată.

Credința religioasă este o milostenie, pe care nimeni, nici psihoterapeutul, nu ne-o poate impune. „Religia este o cale «revelată» a mântuirii. Concepțiile ei sunt produse ale unei cunoașteri preconștiente care se exprimă întotdeauna și pretutindeni prin simboluri. Chiar dacă intelectul nostru nu le înțelege, ele acționează totuși, căci inconștientul nostru le recunoaște ca expresii ale unor stări de fapt universale de natură psihică. De aceea credința e suficientă — acolo unde există. Orice lărgire și întărire a conștiinței raționale ne duce însă departe de izvoarele simbolurilor. Supremația ei împiedică înțelegerea acestora. Asta e situația de azi. Roata nu se poate întoarce și nu ne putem sili să credem iarăși în «ceea ce știm că nu există». Am putea, în schimb, să ne dăm seama de ceea ce semnifică, de fapt, simbolurile. Astfel s-ar putea nu doar păstra comorile incomparabile ale culturii noastre, ci ne-am putea și deschide iarăși o nouă cale către vechile adevăruri care, din cauza stranietății simbolismului lor, s-au șters din «rațiunea» noastră. ... Omului de azi îi lipsește înțelegerea care l-ar putea ajuta să ajungă la credință.“[348]

Jung știe prea mult despre consecințele dăunătoare ale doctrinelor „vârâte cu lingura pe gât“, preluate în conformitate cu tradiția, acceptate în mod nereflectat, el știe prea bine că numai ceea ce a crescut singur, de la sine, și nu ceea ce a fost inoculat din afară, ceea ce a fost altoit, se poate dezvolta viu și eficace, pentru a nu sili oamenii care se încredințează îndrumării sale să ia o decizie proprie și să aibă o răspundere proprie. El refuză

348 **Încercare de interpretare psihologică a dogmei Trinității, ed. cit.**, vol. 11, p. 221.

să le ușureze această sarcină, prin impunerea atitudinii pe care s-o adopte. Căci credinciosul va da, în trăirea conținuturilor încărcate de simbolism ale sufletului său, de veșnicele principii care îi confirmă înmiit lucrarea lui Dumnezeu înlăuntrul său și îi indică mereu faptul că Dumnezeu a creat omul după chipul și asemănarea lui; necredinciosul însă, cel care nu vrea să creadă sau care, deși tânjește după o credință, nu o poate afla prin niciun act de voință sau cunoaștere, este condus, în drumul său spre interior, cel puțin la trăirea adevărată, la *experiența* eternelor temelii ale ființei sale și poate că ajunge pe această cale, în lupta sa, chiar până la charisma credinței.

Cine a pășit o dată pe acest drum știe că trece prin trăiri care nu pot fi redate prin cuvinte și că ele se pot compara numai cu emoțiile zguduitoare ce le-au fost date misticilor și inițiaților din toate epocile. În loc ca procesul de individuație să ducă la știința imaginării, care este străină de esența credinței, el duce la o știință a experienței, a cărei valabilitate și realitate sunt cu adevărat trăite, devenind de aceea certitudine și fiind de nezdruncinat. Că acest lucru este posibil în domeniul unei teorii științifice, ridicată pe o bază strict empirică și fenomenologică, precum cea jungiană, înseamnă în psihologia practică fundamental nou și promițător.

Transformare și maturizare

A o lua pe „calea de mijloc" este menirea celui ce s-a maturizat, căci situația psihologică a individului este alta la fiecare vârstă. La începutul vieții, omul trebuie să se descurce să iasă din starea de a fi copil, cufundată încă total în inconștientul colectiv, îndreptându-se spre o diferențiere și conturare a Eului său.

El trebuie să câștige teren în viața reală și mai întâi să rezolve problemele pe care aceasta i le pune — sexualitate, profesie, căsătorie, urmași, legături și relații de tot felul. De aceea este de cea mai mare importanță ca el să-și făurească instrumentele pentru a câștiga teren și a se adapta, diferențiindu-și cât mai mult funcția superioară, conform predispoziției înnăscute. Abia când această misiune, care constituie misiunea primei jumătăți de viață, este realizată în întregime, ar trebui ca adaptării la exterior să i se asocieze și experiența și adaptarea la interior. Dacă edificarea și consolidarea atitudinii personalității față de lumea exterioară sunt săvârșite, atunci energia se poate îndrepta spre realitățile intrapsihice până atunci mai degrabă neluate în seamă și viața omenească poate fi direcționată spre o adevărată împlinire. Căci „omul are două feluri de scopuri: primul este *scopul naturii*, zămislirea de descendenți și toate preocupările legate de grija vlăstarelor, de care se leagă câștigarea banilor și poziția socială. După ce acest scop e epuizat, începe o altă fază: *scopul culturii*."[349] „Un țel spiritual, care să trimită dincolo de omul natural și de existența sa profană, este o exigență absolut necesară pentru sănătatea sufletului; căci este punctul arhimedic, singurul din care lumea poate fi schimbată, iar o stare naturală poate fi transformată într-una culturală."[350]

Realizarea totalității personalității este o sarcină pe parcursul întregului drum al vieții. Ea pare să însemne o pregătire spre moarte în cel mai profund sens al cuvântului. Căci moartea nu este mai puțin importantă decât nașterea și, ca și aceasta, face inseparabil parte din viață. Natura însăși, dacă o înțelegem corect, ne ia aici în brațele ei protectoare. Pe măsură ce îmbătrânim, se

---

349 **Despre psihologia inconștientului, ed. cit.**, vol. 7, p. 91.
350 **Psihologia analitică și educația, ed. cit.**, vol. 17, p. 96.

încețoșează tot mai mult lumea exterioară, pierzând treptat din culoare, ton și bucurie, și cu atât mai puternic ne cheamă și ne preocupă lumea interioară. Omul care îmbătrânește se apropie tot mai mult de starea de revărsare în psihicul colectiv, din care cu anevoie se ivise odinioară, ca prunc. Și astfel se încheie, plin de sens și gata de retragere, ciclul vieții omenești, iar începutul și sfârșitul coincid, așa cum a fost exprimat simbolic din timpuri imemoriale prin imaginea lui Ouroboros, șarpele care își mușcă propria coadă.[351]

Dacă această misiune a fost îndeplinită corect, atunci moartea trebuie să-și poată pierde spaimele și să se integreze rațional în ansamblul vieții. Însă cum chiar și împlinirea acelor cerințe pe care prima jumătate a vieții i le pune omului nu prea pare a le reuși multora — așa cum o dovedesc nenumărații adulți infantili —, rotunjirea vieții prin realizarea Sinelui le va fi sortită numai puținora. Tocmai acești puțini la număr însă au fost dintotdeauna creatorii de cultură, în comparație cu cei care au adus și au promovat numai civilizația. Căci civilizația este mereu un copil al rațiunii, al intelectului; cultura, în schimb, se ivește din spirit, iar spiritul nu este niciodată legat numai de conștiință, ca intelectul, ci conține, modelează și stăpânește în același timp și toate profunzimile inconștientului, ale naturii primordiale. Și este destinul special și individual tocmai al omului occidental — căci condiționarea istorică, originea și spiritul epocii sunt întotdeauna factori codeterminanți pentru situația psihologică a omului — că latura sa instinctuală s-a tot redus în decursul secolelor prin supradiferențierea intelectului său și că acum el mai este solicitat în plus și prin dezvoltarea adesea amețitoare a tehnicii, ce depășește cu mult capacitatea sa psihică de înțelegere,

[351] V. p. 198, nota 302.

așa încât a pierdut aproape cu desăvârșire legătura naturală cu inconștientul lui. A devenit atât de „nesigur în ceea ce privește instinctele“, încât acum e mai degrabă aruncat încoace și încolo ca o trestie tremurândă pe apele unduitoare, deja puternic învolburate ale inconștientului său ori — așa cum tocmai am trăit noi, zdruncinați, la ultimele evenimente — este deja inundat și înghițit de valuri. „În măsura în care colectivitățile reprezintă simple aglomerări de indivizi, și problemele lor sunt aglomerări de probleme individuale. Una din părți se identifică cu omul superior și nu poate coborî, cealaltă parte se identifică cu omul inferior și ar vrea să iasă la suprafață. Astfel de probleme nu vor fi niciodată rezolvate prin legi sau artificii. Ele pot fi rezolvate doar prin schimbarea generală de atitudine. Iar această schimbare nu începe cu propagandă, cu adunări de masă sau chiar cu violență. Ea începe cu o transformare în interiorul indivizilor. Ea se va manifesta ca schimbare în simpatiile și antipatiile personale ale indivizilor, în concepția lor de viață și în valorile lor, și doar acumularea unor astfel de schimbări individuale va determina o rezolvare colectivă.“[352]

Realizarea Sinelui nu este deci un experiment modic, ci cea mai înaltă sarcină pe care și-o poate trasa un om. *Față de sine însuși*, ea înseamnă posibilitatea de ancorare în acel indestructibil–nepieritor, în natura primordială a obiectiv–psihicului. Astfel, individul intră din nou în fluxul veșnic, în care naștere și moarte sunt numai stații de trecere și sensul vieții nu mai rezidă în Eu. *Față de Tu*, ea aduce la suprafață acea toleranță și bunătate pe care nu o poate realiza decât cel care și-a investigat adâncimea sa cea mai întunecată și și-a trăit-o conștient. Iar *față de colectiv*, valoarea ei specială constă în aceea că este capabilă să-i

352 **Psihologie și religie, ed. cit.**, vol. 11, p. 96.

 opună acel om pe deplin responsabil, care știe despre raportarea responsabilă a individualului față de general, din experiența personală a totalității sale psihice.

Responsabilitatea rezidă în individ

Teoria jungiană nu vrea însă, în ciuda legăturii ei intime cu problemele fundamentale ale ființei noastre, să fie considerată nici religie, nici filosofie. Ea este rezumatul și prezentarea științifică a tot ceea ce cuprinde totalitatea experimentabilă a psihicului; și așa cum biologia este știința despre organismul fizic viu, ea vrea să fie știința despre organismul viu al psihicului, care e instrumentul și echipamentul cu care omul a format și a cunoscut dintotdeauna religii și filosofii. Ea îi dă posibilitatea formării unei concepții despre lume care nu este numai preluată, conectată cu tradiția și nereflectată, ci poate să fie elaborată și configurată personal de către individ, cu ajutorul acestor pietre de construcții și instrumente. Nu este de mirare că această teorie ne poate da alinare și sprijin tocmai astăzi, când sufletul colectiv amenință să însemne totul, iar sufletul individual riscă să nu mai însemne nimic; și că sarcina pe care ne-o pune ea, cu toate că face parte dintre cele mai grele care au existat vreodată, ne mobilizează atât de angajant pentru depășirea opoziției dintre individ și colectiv în *personalitatea deplină* raportată la *ambii*.

Avantajul pe care rațiunea noastră și conștiința noastră diferențiată unilateral l-au dobândit în Occident asupra naturii instinctuale, care se exprimă într-o civilizație înalt dezvoltată, într-o tehnică ce învinge tot, care pare să fi pierdut orice legătură cu sufletul, poate fi compensat numai chemând în ajutor forțele creatoare ale fundamentului veșnic al sufletului nostru,

repunându-le în drepturile lor și ridicându-le la înălțimea rațiunii noastre. „Această transformare poate să înceapă însă numai la individ“[353], spune Jung; căci orice colectivitate, reprezentând totodată și suma membrilor ei individuali, poartă amprenta constituției psihice a acestor indivizi. Și dacă acest individ transformat se va fi recunoscut apoi și mai mult ca fiind după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu“ în îndatorirea etică cea mai profundă, atunci el va fi, cum spune Jung, „pe de-o parte, un știutor superior, pe de alta, un volițional superior“[354], și nu un supraom orgolios!

De aceea, responsabilitatea și misiunea culturii viitorului se află mai mult ca oricând în individ.

---

353 **Psychologie und Alchemie**, p. 645.
354 **Relațiile dintre Eu și inconștient, ed. cit.**, vol. 7, p. 267.

Scurtă biografie

Carl Gustav Jung s-a născut la 26 iulie 1875 în Elveția, la Keßvil (cantonul Thurgau), a locuit însă de la vârsta de patru ani cu părinții la Basel, de unde provenea mama lui, în vreme ce strămoșii tatălui erau originari din Germania; de acolo se mutase bunicul lui în Elveția, atunci când Alexander von Humboldt l-a sprijinit să ajungă în 1822 profesor la catedra de chirurgie a Universității din Basel. Tatăl lui Jung era preot, iar strămoșii lui, atât pe linie maternă, cât și paternă, exercitaseră, de asemenea, profesii intelectuale. Școlile precum și studiile de medicină le-a absolvit la Basel, dar cariera de psihiatru și-a început-o apoi (1900) ca asistent la Spitalul cantonal de boli mintale și Clinica psihiatrică a Universității Zürich și tot acolo a activat ulterior, timp de patru ani, ca medic-șef. Între timp, în anul 1902, a audiat un semestru cursurile lui Pierre Janet la Salpetrière la Paris, și-a aprofundat cunoștințele în psihopatologie teoretică și a lucrat apoi, în continuare, sub conducerea lui E. Bleuler, directorul de atunci al Clincii Burghölzli (Zürich), la numeroase cercetări științifice. Ca rezultat al acestor lucrări a publicat o serie de scrieri importante, printre care cea despre o metodă de testare inițiată de el, „experimentul asociativ“, apărută în 1904, a făcut ca numele lui să fie cunoscut pe plan mondial

și i-a adus numeroase invitații pentru prelegeri în străinătate și, printre altele, titlul de doctor honoris causa al Universității Clark (Massachusetts, SUA). În 1905 a obținut titlul de docent de psihiatrie la Universitatea Zürich. — În 1909, Jung a renunțat la poziția lui din cadrul Clinicii psihiatrice, spre a se dedica de atunci încolo activității sale de psihoterapeut, cercetării științifice și scrisului. În 1903 s-a căsătorit cu Emma Rauschenbach, care i-a fost o colaboratoare fidelă și valoroasă până la moartea ei, în 1955; din căsătorie au rezultat un fiu și patru fiice, care sunt toți căsătoriți și au mulți copii și nepoți.

Datorită cercetărilor lui despre inconștient și fenomenologia lui, Jung s-a văzut foarte curând motivat să întreprindă călătorii mai mari, pentru a studia, în contact nemijlocit cu primitivii, psihologia lor. Astfel, el a petrecut mai mult timp în Africa de Nord (1921), precum și la indienii pueblo din Arizona și New Mexico în Statele Unite (1924–1925), iar în anul următor (1926) a întreprins o altă expediție la locuitorii de pe versanții de sud și vest ai Mount Elgon în Kenya (Africa de Est britanică). Analogiile izbitoare dintre conținuturile inconștientului unui european modern și anumite manifestări ale psihicului primitiv și ale lumii lui mitice și legendare l-au determinat pe Jung să-și extindă să-și aprofundeze tot mai mult cercetările etnologice și psihologico-religioase.

Curând s-a îndreptat și spre simbolistica filosofică și religioasă a Orientului Îndepărtat, găsind și acolo comori prețioase pentru dezvoltarea pe mai departe a concepțiilor lui. O etapă hotărâtoare a reprezentat în această privință întâlnirea cu Richard Wilhelm (decedat în 1930), directorul de atunci al Institutului chinezesc din Frankfurt, care a tradus și prelucrat aproape toate

marile lucrări de filosofie și literatură chineză, rodul acestei întâlniri fiind publicarea comună, în anul 1930, a unui vechi text taoist, *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. O altă legătură incitantă a reprezentat-o mai târziu colaborarea cu indologul german Heinrich Zimmer (decedat în 1943), a cărui ultimă scriere a editat-o Jung sub titlul *Der Weg zum Selbst* (1944) și, în cele din urmă, cea cu filologul și cercetătorul de mituri maghiar Karl Kerényi, acesteia datorându-i-se scrierile comune despre „copilul divin" (*Das Göttliche Kind*) și „fata divină" (*Das Göttliche Mädchen — Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam, 1942).

Pe lângă practica lui extinsă ca psihoterapeut, Jung a ținut și multe prelegeri, fiind invitat de diferite congrese și universități, și a fost și oaspetele multor universități, ca de exemplu Fordham University, Clark University, Yale University în Statele Unite, precum și Harvard University, care, cu ocazia tricentenarului ei (1936), le-a conferit titlul de doctor honoris causa celor mai importanți oameni de știință în viață, printre care și lui Jung. Au mai urmat alte decernări de titluri de doctor honoris causa; invitat într-o călătorie în India, prin comitetul de organizare a sărbătoririi a douăzeci de ani de existență a Universității Calcutta, a primit în 1937 D. Litt. [Litterarum Doctor] al Universității Hinduse Benares, al Universității mahomedane din Allahabad, ca și D. Sc. [Doctor of Science] al Universității Calcutta. În 1938 a devenit D. Sc. al Universității Oxford din Anglia și a fost numit F.R.S. [Fellow of the Royal Society of Medicine].

Lucrările sale științifice, preocupările de interes mondial, numeroasele călătorii și deschiderea sa pentru orice comunicare și schimb de idei pe plan spiritual au făcut din Jung, foarte curând, una dintre personalitățile de frunte ale muncii de cercetare pe plan internațional, în domeniul psihologiei abisale. În anul 1930

i s-a transmis președinția de onoare a Societății medicale germane de psihoterapie, iar în 1933 a devenit președintele Societății medicale generale internaționale de psihoterapie și a fost, până ce și-a dat demisia în 1939, și editorul revistei *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete*. În același an (1933) și-a reluat la departamentul de cursuri opționale al ETH (Eidgenössische Technische Hochschule – Institutul Federal de Tehnologie) prelegerile academice, fiind numit în 1935 profesor universitar titular. Din 1935 este președinte al Societății elvețiene de psihologie practică, înființată de el la Zürich. Din motive de sănătate, a renunțat în 1942 la activitatea de la ETH, pentru ca în anul 1944, în ciuda suprasolicitărilor multiple, să accepte numirea la Universitatea din orașul său natal, Basel, ca profesor titular la o catedră de psihologie medicală înființată de el. Din păcate, îmbolnăvindu-se, a trebuit să renunțe după un an și la această activitate și să demisioneze. De atunci s-a dedicat numai muncii de om de știință și scriitor, renunțând și la activitatea practică de medic.

În ultimii douăzeci de ani, publică o serie de cărți științifice fundamentale, în primul rând pe tărâmul alchimiei, cu conexiuni psihologice, și pe cel al psihologiei comparate a religiei, aceste domenii bucurându-se astfel de o clarificare și de o interpretare psihologică complet noi.

După cel de-al Doilea Război Mondial, Jung și-a îndreptat atenția tot mai mult asupra fenomenelor proceselor centrării psihice și simbolisticii lor, rezultând numeroase scrieri esențiale, precum *Aion*, o cercetare în istoria simbolurilor, și volumele de mare însemnătate despre *Mysterium Coniunctionis*. Dar și pentru domeniul larg al manifestărilor parapsihologice, cărora le-a acordat o atenție deosebită încă în teza lui de doctorat, a arătat ulterior un interes viu prin cercetări de sine stătătoare, care i-au

dat posibilitatea emiterii unor noi puncte de vedere și principii explicative.

Printre distincțiile cu care și-a onorat țara ar trebui menționate premiile pentru literatură ale orașului Zürich (1932), calitatea de membru onorific al Academiei elvețiene a Științelor Medicale (1943) și titlul de doctor honoris causa ce i-a fost conferit în 1945, cu ocazia împlinirii a șaptezeci de ani de viață, de Universitatea din Geneva, precum și în 1955, la împlinirea vârstei de optzeci de ani, de ETH din Zürich.

În timpul ultimilor ani ai vieții, Jung a manifestat un interes tot mai mare și pentru problemele colectivului uman. Scrierea *Gegenwart und Zukunft*, care a cunoscut o răspândire amplă, este o mărturie grăitoare. A mai găsit timp în amurgul vieții ca, în colaborare cu discipolul său credincios, doamna Aniela Jaffé, să-și aștearnă pe hârtie biografia, în cartea de o mare profunzime *Erinnerungen, Träume, Gedanken*[*]. La 6 iunie [1961] a închis ochii, după o viață foarte împlinită, în urma unei boli de scurtă durată.

Cu munca de pionierat realizată în opera lui, care cuprinde în total peste o sută douăzeci de scrieri mai mari și mai mici, a deschis căi noi psihologiei inconștientului, atin gând numeroase alte domenii.

Scrierile lui Jung sunt traduse în aproape toate limbile europene și în câteva limbi din afara Europei, bucurându-se de un interes mereu crescând și în cadrul științelor care par la o primă vedere a se situa departe de psihologie. Ediția completă a operelor lui în limba engleză, care a apărut simultan în Anglia și în Statele Unite, cuprinde, la fel ca și ediția germană completă, optsprezece volume[**].

---

* **Amintiri, vise, reflecții**, consemnate și editate de Aniela Jaffé. (**N.t.**)
** Acum, luând în calcul și **Bibliografia** (vol. 19) și **Indicele general** (vol. 20), douăzeci. (**N.t.**)

Registrul scrierilor germane ale lui C.G. Jung

Scrierile prevăzute cu * sunt preluate în volumul final al *Operelor complete*.[1]

1902

1. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene. Eine psychiatrische Studie*. Oswald Mutze, Leipzig; acum în: *Psychiatrie und Okkultismus, Frühe Schriften* I, Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971. [Ges. Werke I, 1966.]

2. „Ein Fall von hysterischen Stupor bei einer Untersuchungsgefangenen". *Journal für Psychologie und Neurologie*, vol. 1, caiet 3. [Ges. Werke 1, 1966.]

1903

3. „Über manische Verstimmung". *Allgem. Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medizin*, vol. 61, caiet 1; acum în: *Psychiatrie und Okkultismus, Frühe Schriften* I; Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971. [Ges. Werke I, 1966.]

---

[1] Volumul respectiv a devenit volumul 18 (în două părți) din **Gesammelte Werke**, acestea încheindu-se cu volumele 19 (**Bibliografie**) și 20 (**Indice general**). (**N.t.**)

4. „Über Simulation von Geistesstörung". *Journal für Psychologie und Neurologie*, vol. 2, caiet 5. [Ges. Werke I, 1966.]

1904

5. „Ärztliches Gutachten über einen Fall von simulierter geistiger Störung". *Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht*, vol. 17. [Ges. Werke I, 1966.]

6. C.G. Jung și F. Riklin: „Experimentelle Untersuchungen über Assoziationen Gesunder". *Journal für Psychologie und Neurologie*, vol. 3, caiet 1–2, 4–6, vol. 4, caiet 1–2 (vezi nr. 19/I).

7. „Über hysterisches Verlesen". *Archiv für die gesamte Psychologie*, vol. 3, caiet 4; acum în: *Psychiatrie und Okkultismus, Frühe Schriften* I, Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971. [Ges. Werke I, 1966.]

1905

8. „Kryptomnesie". *Die Zukunft*, anul 13, vol. 50; acum în: *Psychiatrie und Okkultismus, Frühe Schriften* I, Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971. [Ges. Werke I, 1966.]

9. „Analyse der Assoziationen eines Epileptikers". *Journal für Psychologie und Neurologie*, vol. 5, caiet 2 (vezi nr. 19/II).

10. „Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperiment". *Journal für Psychologie und Neurologie*, vol. 6, caiet 1 (vezi nr. 19/III).

11. „Experimentelle Beobachtungen über das Erinnerungsvermögen". *Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie*, vol. 12, nr. 196. [Ges. Werke II.]

12. „Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik". *Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie*, vol. 12, nr. 200. [Ges. Werke I, 1966.]

13. „Psychoanalyse und Assoziationsexperiment". *Journal für Psychologie und Neurologie*, vol. 7, caiet 1–2; apărută și în *Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht*, vol. 18 (vezi nr. 19/IV).

1906

14. „Obergutachten über zwei sich widersprechende psychiatrische Gutachten". *Aschaffenburgs Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform*, vol. 2, caiet 11–12. [Ges. Werke I, 1966.]

15. „Die psychologische Diagnose des Tatbestandes". *Juristisch-psychiatrische Grenzfragen*, vol. 4, caiet 2, Karl Marhold, Halle, 1906. Rascher, Zürich 1941. [Ges. Werke II.]

16. „Assoziation, Traum und hysterisches Symptom". *Journal für Psychologie und Neurologie*, vol. 8, caiet 1–2 (vezi nr. 31/I).

17. „Die psychopathologische Bedeutung des Assoziationsexperimentes". *Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik*, vol. 22, caiet 2–3. [Ges. Werke II.]

18. „Die Hysterielehre Freuds". Eine Erwiderung auf die Aschaffenburgsche Kritik. *Münchner medizinische Wochenschrift*, vol. 53, caiet 47. [Ges. Werke IV, 1969.]

19. *Diagnostische Assoziationsstudien.* Beiträge zur experimentellen Psychopathologie, vol. 1, Barth, Leipzig, ed. a doua, 1911; ed. a treia, 1915.

I. Experimentelle Untersuchungen über Assoziationen Gesunder. (Cu F. Riklin). [Ges. Werke II] (vezi nr. 6).

II. Analyse der Assoziationen eines Epileptikers. [Ges. Werke II] (vezi nr. 9).

III. Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperiment. [Ges. Werke II] (vezi nr. 10).

IV. Psychoanalyse und Assoziationsexperiment. [Ges. Werke II] (vezi nr. 13).

20. „Statistisches von der Rekrutenaushebung". *Correspondenz-Blatt für Schweizer Ärzte*, vol. 36, caiet 4.*

1907

21. *Über die Psychologie der Dementia praecox.* Ein Versuch, Karl Marhold, Halle; acum în: *Frühe Schriften* II, Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1972. [Ges. Werke III, 1968.]

22. „Über die Reproduktionsstörungen beim Assoziationsexperiment". *Journal für Psychologie und Neurologie*, vol. 9, caiet 4 (vezi nr. 31/II).

23. „Über die psychophysischen Begleiterscheinungen im Assoziationsexperiment". *Journal of Abnormal Psychology*, vol. 1, pp. 247–55. [Din engleză: Ges. Werke II.]

24. „Psychophysische Untersuchungen mit dem Galvanometer und Pneumographen bei normalen und geisteskranken Individuen". *Brain*, vol. 30, nr. 118. [Din engleză: Ges. Werke II.]

25. „Weitere Untersuchungen über das galvanische Phänomen und die Respiration bei Normalen und Geisteskranken". *Journal of Abnormal Psychology*, vol. 2, caiet 5. [Din engleză: Ges. Werke II.]

26. „Die Freudsche Hysterietheorie". *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, vol. 23, caiet 4. [Ges. Werke IV, 1969.]

27. „Der Inhalt der Psychose". Prelegere ținută la 16 ian. 1908 la Primăria Zürich, Deuticke, Leipzig și Viena, ed. a doua revizuită și lărgită, 1914. [Ges. Werke 1II, 1968.]

28. C.G. Jung și E. Bleuler: „Komplexe und Krankheitsursachen bei Dementia praecox". *Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie*, vol. 31, caiet 2.*

1909

29. „Vorbemerkung der Redaktion". *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, vol. 1.*

30. „Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen". *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, vol. 1, Deuticke, Leipzig și Viena. Ed. a doua cu un Cuvânt-înainte, 1927; ed. a treia, revăzută, Rascher, Zürich, 1949; ed. a patra, revizuită, 1962; acum în: *Der Einzelne in der Gesellschaft*, Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971. [Ges. Werke IV, 1969.]

31. *Diagnostische Assoziationsstudien*, vol. 2, Barth, Leipzig. Ed. a doua, 1911; ed. a treia, 1915.

I. Assoziation, Traum und hysterisches Symptom. [Ges. Werke II] (vezi nr. 16).

II. Über die Reproduktionsstörungen beim Assoziationsexperiment. [Ges. Werke II] (vezi nr. 22).

32. „Randbemerkungen zum Buch von Fr. Wittel, *Die sexuelle Not*". *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, vol. 2.*

33. „Traumanalyse". *Année psychologique*, vol. 15. [Din franceză: Ges. Werke IV, 1969.]

1910

34. „Referate über psychologische Arbeiten schweizerischer Autoren (bis Ende 1909)". *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, vol. 2.*

35. „Bericht über Amerika". *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, vol. 2.*

36. „Die an der Psychiatrischen Klinik in Zürich gebräuchlichen Untersuchungsmethoden“. *Zeitschrift für angewandte Psychologie*, vol. 3.*

37. „Ein Beitrag zur Psychologie des Gerüchtes“. *Zentralblatt für Psychoanalyse*, vol. 1, caiet 3. [Ges. Werke IV, 1969.]

38. „Über die Konflikte der kindlichen Seele“. *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, vol. 2, Deuticke, Leipzig și Viena, 1910. Ed. a doua, 1916; Ed. a treia, Rascher, Zürich, 1939 (vezi nr. 187/II).

39. „Zur Kritik über Psychoanalyse“. *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, vol. 2. [Ges. Werke IV, 1969.]

40. „Besprechung von Staatsanwalt Dr. E. Wulffen. *Der Sexualverbrecher*“. *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, vol. 2.*

41. „Die Assoziationsmethode“. *American Journal of Psychology*, vol. 21, caiet 2. [Din engleză: Ges. Werke II.]

1911

42. „Ein Beitrag zur Kenntnis des Zahlentraumes“. *Zentralblatt für Psychoanalyse*, vol. 1, caiet 12. [Ges. Werke IV, 1969.]

43. „Morton Prince. M. D., *The Mechanism and Interpretation of Dreams,* eine kritische Besprechung“. *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, vol. 3. [Ges. Werke IV, 1969.]

44. „Kritik über E. Bleuler, *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus*“. *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, vol. 3. [Ges. Werke III, 1968.]

45. „Besprechungen von E. Hitschmann, *Freuds Neurosenlehre*". *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, vol. 3.*

1912

46. „*Wandlungen und Symbole der Libido.* Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens". *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, vol. 3 (1911) și 4, Deuticke, Leipzig și Viena, 1912; ed. a patra, revizuită și lărgită, Rascher, Zürich, 1952, cu titlul *Symbole der Wandlung* (vezi nr. 211).

47. „Neue Bahnen der Psychologie". *Raschers Jahrbuch für Schweizer Art und Kunst*, vol. 3. [Ges. Werke VII, 1964] (vezi nr. 62).

48. „Psychoanalyse". *Neue Zürcher Zeitung*, 10 ian., nr. 10 (nr. 38).*

49. „Zur Psychoanalyse". *Neue Zürcher Zeitung*, 17 ian., nr. 17 (nr. 72).*

50. „Zur Psychoanalyse". *Wissen und Leben*, vol. 9, caiet 10. [Ges. Werke IV, 1969.]

51. „Über Psychoanalyse beim Kinde". 1er congrès international de Pédagogie, Bruxelles, 1911, Misch at Thron, Bruxelles, 1912 (vezi nr. 53, în care a fost inclusă această scriere).

52. „Über die psychoanalytische Behandlung nervöser Leiden". *Correspondenzblatt für Schweizer Ärzte*, vol. 42.*

1913

53. „Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie". *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, vol. 5. Deuticke, Leipzig și Viena 1913. Ed. a doua, adăugită, Rascher, Zürich, 1955. [Ges. Werke IV, 1969.]

54. „Eine Bemerkung zur Tauskschen Kritik der Nelkschen Arbeit“. *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, vol. 1.*

55. „Psycho-Analysis“. *Transactions of the Psycho-Medical Society*, vol. 4, caiet 2. [Din engleză: Ges. Werke IV, 1969.]

56. „Zur Frage der psychologischen Typen“. *Archives de psychologie*, vol. 13, caiet 51. [Ges. Werke VI, 1960.]

1914

57. *Psychotherapeutische Zeitfragen.* Ein Briefwechsel von C.G. Jung und R. Loy, Deuticke, Leipzig și Viena. [Ges. Werke IV, 1969.]

58. „Über die Bedeutung des Unbewußten in der Psychopathologie“. *British Medical Journal*, vol. 2. [Din engleză: Ges. Werke III, 1968.]

1915

59. „Über das psychologische Verständnis pathologischer Vorgänge“. *Journal of Abnormal Psychology*, vol. 9, caiet 6. [Din engleză: Ges. Werke III, 1968.]

1916

60. „Die Struktur des Unbewußten“. *Archives de psychologie*, vol. 13, caiet 51. [Din franceză: Ges. Werke VII, 1964.]

61. „Die transzendente Funktion“. Tipărită în ediție restrânsă, publicată abia mai târziu (vezi nr. 241).

1917

62. *Die Psychologie unbewußter Prozesse.* Schriften zur angewandten Seelenkunde. Ed. a doua, modificată și lărgită a „Neue Bahnen der Psychologie“ (nr. 47), Rascher, Zürich (vezi nr. 71).

1918

63. „Über das Unbewußte". *Schweizerland*, vol. 4, caiet 9, 11–12. [Ges. Werke X.]

1919

64. „Über das Problem der Psychogenese bei Geisteskranken". *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, vol. 12, caiet 3. [Din engleză: Ges. Werke III, 1968.]

1921

65. *Psychologische Typen*, Rascher, Zürich. [Ed. a noua, 1960 și ed. a zecea, 1967 ca vol. VI din Ges. Werke.]

66. „Der therapeutische Wert des Abreagierens". *British Journal of Psychology*, vol. 2, caiet 1; acum în: *Probleme der Psychotherapie,* Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1972. [Din engleză: Ges. Werke XVI, 1958.]

1922

67. „Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk". *Wissen und Leben*, vol. 15, caiet 19–20. [Ges. Werke XV, 1971] (vezi nr. 102/II).

1925

68. „Psychologische Typen". *Zeitschrift für Menschenkunde,* vol. I, caiet 1. [Ges. Werke VI, 1960 și 1967.]

69. „Die Ehe als psychologische Beziehung". În: Hermann Keyserling, *Das Ehe-Buch*, Kampmann, Celle. [Ges. Werke XVII] (vezi nr. 102/X).

1926

70. „Geist und Leben“. *Form und Sinn*, vol. 2, caiet 2. [Ges. Werke VIII, 1967] (vezi nr. 102/XII).

71. *Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben*, Rascher, Zürich, ed. a treia, lărgită și îmbunătățită a vol. *Die Psychologie unbewußter Prozesse* (nr. 62), Rascher, Zürich; ed. a patra, 1936 (vezi nr. 172).

72. *Analytische Psychologie und Erziehung.* Kampmann, Heidelberg. Ed. a doua, Rascher, Zürich, 1936 (vezi nr. 187/I).

1927

73. „Die Erdbedingtheit der Psyche“. În: Hermann Keyserling, *Mensch und Erde*, Reichl, Darmstadt (vezi nr. 80 și 102/VII).

74. „Die Frau in Europa“. *Europäische Revue*, anul 3, nr. 7, Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, Zürich, 1929. Ed. a doua, Rascher, Zürich, 1932; acum în: *Der Einzelne in der Gesellschaft,* Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971. [Ges. Werke X.]

1928

75. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, Reichl, Darmstadt. Ed. a doua, Rascher, Zürich, 1935; ed. a opta în: Studienausgabe, Walter Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971. Ed. a șasea, revizuită, Rascher Paperback, 1963. [Ges. Werke VII, 1964.]

76. „Heilbare Geisteskranke?“ *Berliner Tagblatt*, nr. 189. [Ges. Werke III, 1968.]

77. „Die Bedeutung der schweizerischen Linie im Spektrum Europas“. *Neue Schweizer Rundschau*, vol. 34, caiet 6. [Ges. Werke X.]

78. „Das Seelenproblem des modernen Menschen“. *Europäische Revue*, anul 4, nr. 2 (vezi nr. 102/XIII).

79. *Über die Energetik der Seele* (Psychologische Abhandlungen, vol. 2), Rascher, Zürich. Ed. a doua, lărgită și îmbunătățită, cu titlul: *Über Energetik und das Wesen der Träume,* 1948. [Ges. Werke VIII, 1967] (vezi nr. 196).

I. Über die Energetik der Seele (vezi nr. 196/I).

II. Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes (vezi nr. 196/III).

III. Instinkt und Unbewußtes (vezi nr. 196/V).

IV. Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens (vezi nr. 196/VI).

80. „Die Struktur der Seele“. *Europäische Revue*, anul 4, nr. 1–2 (vezi nr. 73 și 102/VI).

81. „Psychoanalyse und Seelsorge“. *Sexual- und Gesellschaftsethik*, vol. 5, caiet I. [Ges. Werke XI, 1963.]

82. „Über das Liebesproblem des Studenten“. Apărută pentru prima dată în limba germană în: *Der Einzelne in der Gesellschaft,* Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971. [Ges. Werke X.]

83. „Die Bedeutung des Unbewußten für die individuelle Erziehung“. Apărută pentru prima dată în limba germană în: *Der Einzelne in der Gesellschaft*, Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971. [Ges. Werke XVII, 1972.]

1929

84. „Der Gegensatz Freud und Jung“. *Kölnische Zeitung*, 7 mai, nr. 2496 (ediția de seară). [Ges. Werke IV, 1969] (vezi nr. 102/III).

85. C.G. Jung și R. Wilhelm, „Tschung Scheng Schu; Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern". *Europäische Revue*, anul 5, nr. 2, revizuit și lărgit în nr. 86.

86. C.G. Jung și R. Wilhelm, *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Tradusă din limba chineză de R. Wilhelm. Comentariu european de C.G. Jung, Dorn, München (vezi nr. 153).

87. „Die Probleme der modernen Psychotherapie". *Schweizerisches medizinisches Jahrbuch*. [Ges. Werke XVI, 1958] (vezi nr. 102/I).

88. „Paracelsus". *Der Lesezirkel*, vol. 16, caiet 10. [Ges. Werke XV, 1971] (vezi nr. 123/IV).

89. „Ziele der Psychotherapie". *Bericht über den 4. allgemeinen ärztlichen Kongreß für Psychotherapie*. [Ges. Werke XVI, 1958] (vezi nr. 102/IV).

90. „Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie". *Die medizinische Welt*, vol. 3, caiet 47. [Ges. Werke VIII, 1967.]

1930

91. „Die seelischen Probleme der menschlichen Altersstufen". *Neue Zürcher Zeitung*, 14 și 16 martie (vezi nr. 102/IX).

92. „Nachruf für Richard Wilhelm", *Neue Zürcher Zeitung*, 6 martie [Ges. Werke XV, 1971] (vezi nr. 153/II).

93. „Einführung zu Dr. W.M. Kranefeldts Buch *Die Psychoanalyse*", De Gruyter, Sammlung Göschen, Berlin și Leipzig. Ed. a doua, 1950, cu titlul: *Therapeutische Psychologie.* [Ges. Werke IV, 1969.]

94. „Psychologie und Dichtung". În: Emil Ermatinger, *Philosophie der Literaturwissenschaft*, Junker und Dünnhaupt, Berlin (vezi nr. 205/I și 217).

95. „Der Aufgang einer neuen Welt". Eine Besprechung von Hermann Keyserlings *America Set Free*. *Neue Zürcher Zeitung*, 7 dec., nr. 2378. [Ges. Werke X.]

96. „Einige Aspekte der modernen Psychotherapie". *Journal of State Medicine*, vol. 38, caiet 6; acum în: *Probleme der Psychotherapie,* Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br. 1972. [Din engleză: Werke XVI, 1958.]

97. „Amerikanische Psychologie". *Forum*, vol. 83, caiet 4. [Din engleză: Ges. Werke X.]

1931

98. „Einführung zu F.G. Wickes, „*Analyse der Kindesseele*". Ed. a doua, Rascher Paperback, 1968. [Ges. Werke XVII, 1972.]

99. „Der archaische Mensch". *Europäische Revue*, anul 7, nr. 1 și 3 (vezi nr. 102/VIII).

100. „Vorwort zu H. Schmid-Guisan *Tag und Nacht*", Rhein-Verlag, Zürich–München.*

101. „Die Entschleierung der Seele". *Europäische Revue*, anul 7, nr. 2 și 7 (vezi nr. 123/I).

102. *Seelenprobleme der Gegenwart* (Psychologische Abhandlungen, vol. 3), Rascher, Zürich. Ed. a cincea, 1950; ed. a șasea revizuită, Rascher, Paperback, 1969.

I. Problem der modernen Psychotherapie. [Ges. Werke XVI, 1958] (vezi nr. 87).

II. Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk. [Ges. Werke XV, 1971] (vezi nr. 67).

III. Der Gegensatz Freud und Jung. [Ges. Werke IV, 1969] (vezi nr. 84).

IV. Ziele der Psychotherapie. [Ges. Werke XVI, 1958] (vezi nr. 89).

V. Psychologische Typologie. [Ges. Werke VI, 1967.]

VI. Die Struktur der Seele. [Ges. Werke VIII, 1967] (vezi nr. 80).

VII. Seele und Erde. [Ges. Werke X] (vezi nr. 73).

VIII. Der archaische Mensch. [Ges. Werke X] (vezi nr. 99).

IX. Die Lebenswende. [Ges. Werke VIII, 1967] (vezi nr. 91).

X. Die Ehe als psychologische Beziehung. [Ges. Werke XVII, 1972] (vezi nr. 69).

XI. Analytische Psychologie und Weltanschauung. [Ges. Werke VIII, 1967.]

XII. Geist und Leben. [Ges. Werke VIII, 1967] (vezi nr. 70).

XIII. Das Seelenproblem des modernen Menschen. [Ges. Werke X] (vezi nr. 78).

103. „Zur Psychologie der Individuation“. Vorlesung im deutschen Psychologischen Seminar, Seminarberichte 1930/31, tipărită în ediție restrânsă.*

1932

104. „Vorwort zu O.A. Schmitz, *Märchen aus dem Unbewußten*“, Hauser, München.

105. *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*, Rascher, Zürich. Ed. a doua, 1948; acum în: *Psychologie und Religion,* Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971. [Ges. Werke XI, 1963.]

106. „Nachruf für Dr. H. Schmid-Guisan“. *Basler Nachrichten*, nr. 113, 25 aprilie.*

107. „Ulysses“. *Europäische Revue*, anul 8, nr. 2 şi 9 (vezi nr. 123/VI).

108. „Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung“. *Charakter*, vol. 1, caiet 1. [Ges. Werke XV, 1971] (vezi nr. 123/V).

109. „Die Hypothese des Kollektiven Unbewußten“. Vortrag in der Naturforschenden Gesellschaft Zürich. Autoreferat in der Vierteljahresschrift der Naturforschenden Gesellschaft, Beer, Zürich, vol. 77.*

110. „Picasso“. *Neue Zürcher Zeitung*, 13. nov., nr. 2107. [Ges. Werke XV, 1971) (vezi nr. 123/VII).

111. „Wirklichkeit und Überwirklichkeit“. *Querschnitt*, vol. 12, caiet 12. [Ges. Werke VIII, 1967.]

1933

112. „Über Psychologie“. *Neue Schweizer Rundschau*, vol. 1, caiet 1–2 (vezi nr. 123/II).

113. „Geleitwort des Herausgebers“. *Zentralblatt für Psychotherapie*, vol. 6, caiet 3. [Ges. Werke X.]

114. „Bruder Klaus“. *Neue Schweizer Rundschau*, vol. 1, caiet 4. [Ges. Werke XI, 1963.]

115. „Besprechung von G.R. Heyer, *Organismus der Seele*“. *Europäische Revue*, anul 9, nr. 10.*

116. „Bericht über das deutsche Seminar im Psychologischen Club Zürich“, tipărită în ediție restrânsă.*

1934

117. „Geleitwort zu G. Adler, *Entdeckung der Seele*“, Rascher, Zürich.*

118. „Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie“. *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete*, vol. 7, caiet 1. [Ges. Werke X.]

119. „Zeitgenössisches“. Entgegnung auf Dr. Ballys Artikel „Deutschstämmige Psychotherapie“. *Neue Zürcher Zeitung*, 13 martie, nr. 437 și 14 martie, nr. 443. [Ges. Werke X.]

120. „Ein Nachtrag“. *Neue Zürcher Zeitung*, 15 martie, nr. 457. [Ges. Werke X.]

121. „Über Komplextheorie“. *Zentralblatt für Psychotherapie*, vol. 7, caiet 2.*

122. „Seele und Tod“. *Europäische Revue*, anul 10, nr. 4. [Ges. Werke VIII, 1967] (vezi nr. 123/IX).

123. *Wirklichkeit der Seele.* Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie (Psychologische Abhandlungen, vol. 4), Rascher, Zürich. Ed. a patra, revizuită, Rascher Paperback, 1969.

I. Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie. [Ges. Werke VIII, 1967] (vezi nr. 101).

II. Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart. [Ges. Werke X] (vezi nr. 112).

III. Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse. [Ges. Werke XVI, 1959.]

IV. Paracelsus. [Ges. Werke XV] (vezi nr. 88).

V. Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung. [Ges. Werke XV, 1971] (vezi nr. 108).

VI. Ulysses. [Ges. Werke XV, 1971] (vezi nr. 107).

VII. Picasso. [Ges. Werke XV, 1971] (vezi nr. 110).

VIII. Vom Werden der Persönlichkeit. [Ges. Werke XVII, 1972.]

IX. Seele und Tod. [Ges. Werke VIII, 1967] (vezi nr. 122).

X. Der Gegensatz von Sinn und Rhythmus im seelischen Geschehen (de W.M. Kranefeldt).

XI. Ewige Analyse (de W.M. Kranefeldt).

XII. Ein Beitrag zum Problem des Animus (de Emma Jung).

XIII. Der Typengegensatz in der jüdischen Religionsgeschichte (de H. Rosenthal).

124. „Über Träume". Vorlesungen im Psychologischen Seminar Berlin. Berichte über das Berliner Seminar 1934, tipărite în ediție restrânsă.*

125. „Zur Empirie des Individuationsprozesses". *Eranos-Jahrbuch*, 1933, Rhein-Verlag, Zürich (vezi nr. 205/III).

126. „Ein neues Buch H. Keyserling. Besprechung von Keyserlings *La révolution mondiale*". *Sonntagsblatt der Basler Nachrichten*, 13 mai, anul 28, nr. 19. [Ges. Werke X.]

127. „Geleitwort zur Volksausgabe von Schleichs Schriften, *Die Wunder der Seele*", Fischer, Berlin.*

128. *Allgemeines zur Komplextheorie.* Antrittsvorlesung an der ETH. Kultur- und staatswissenschaftliche Schriften der Eidgenössischen Technischen Hochschule, Sauerländer, Aarau. [Ges. Werke VIII, 1967] (vezi nr. 196/II).

1935

129. „Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten". *Eranos-Jahrbuch*, 1934, Rhein-Verlag, Zürich (vezi nr. 216/I).

130. „Geleitwort". *Zentralblatt für Psychotherapie*, vol. 8, caiet 1. [Ges. Werke X.]

131. „Geleitwort". *Zentralblatt für Psychotherapie*, vol. 8, caiet 2. [Ges. Werke X.]

132. „Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie". *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete*, vol. 8, caiet 2; acum în: *Probleme der Psychotherapie*, Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten şi Freiburg/Br., 1972. [Ges. Werke XVI, 1959.]

133. „Was ist Psychotherapie?" *Schweizerische Ärztezeitung für Standesfragen*, vol. 16, nr. 26; acum în: *Probleme der Psychotherapie*, Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1972. [Ges. Werke XVI, 1959.]

134. „Votum von C.G. Jung“. *Schweizerische Ärztezeitung*, vol. 16, nr. 26.*

135. „Vorwort zu R. Mehlich, *J.H. Fichtes Seelenlehre und ihre Beziehung zur Gegenwart*“, Rascher, Zürich.*

136. „Vorwort zu Esther Harding, *Der Weg der Frau*“, Rhein-Verlag, Zürich. ed. a doua, 1939; ed. a treia, 1943.*

137. „Vorwort zu O. von König-Fachsenfels, *Wandlungen des Traumproblems von der Romantik bis zur Gegenwart*“, F. Enke, Stuttgart.*

138. „Psychologischer Kommentar zum «Bardo Thödol»“. În: *Das Tibetanische Totenbuch*, ed. de W.Y. Evans-Wentz, trad. și introd. de L. Göpfert-March, Rascher, Zürich. Ed. a opta, 1960. [Ges. Werke XI, 1963.]

139. „Von der Psychologie des Sterbens“. *Münchner Neueste Nachrichten*, 2 oct., nr. 296 (vezi nr. 123/IX).

140. „Psychologischer Kommentar zu Hauers Seminar über den Tantra Yoga“. Bericht über das Hauer-Seminar 1935, tipărită în ediție restrânsă.*

1936

141. „Psychologische Typologie“. *Süddeutsche Monatshefte*, vol. 33, caiet 5. [Ges. Werke VI, 1960 și 1967.]

142. „Wotan“. *Neue Schweizer Rundschau*, vol. 3, caiet 11. [Ges. Werke X] (vezi nr. 188/I).

143. „Besprechung von G.R. Heyer, *Praktische Seelenheilkunde*“. *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete*, vol. 9, caiet 3.*

144. „Traumsymbole des Individuationsprozesses“. *Eranos-Jahrbuch*, 1935, Rhein-Verlag, Zürich (vezi nr. 178/II).

145. „Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes". *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete*, vol. 9, caiet 5 (vezi nr. 216/II).

146. „Über den Begriff des Unbewußten". *St. Bartholomew's Hospital Journal*, vol. 44, caiet 3 și 4 (1937). [Din engleză: Ges. Werke lX/1.]

1937

147. „Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie". *Eranos-Jahrbuch*, 1936, Rhein-Verlag, Zürich (vezi nr. 178/III).

148. „Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik. Das Tatbestandsexperiment im Schwurgerichtsprozeß Näf". *Archiv für Kriminologie*, vol. 100, caiet 1–2.*

149. „Über die Archetypen". Vortrag in Berlin, Seminarbericht, tipărită în ediție restrânsă.*

150. „Kinderträume". Vorlesungen am psychologischen Seminar der ETH Zürich. Seminarberichte 1936/37, tipărite în ediție restrânsă.*

151. „Psychologische Determinanten des menschlichen Verhaltens". În: *Factors Determining Human Behavior*, Harvard University Press, Cambridge. [Din engleză: Ges. Werke VIII, 1967.]

1938

152. „Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos". *Eranos-Jahrbuch*, 1937, Rhein-Verlag, Zürich (vezi nr. 216/IV).

153. C.G. Jung și R. Wilhelm, *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Ein chinesisches Lebensbuch. Ed. a doua revăzută și lărgită (nr. 86), Rascher Zürich; ed. a treia, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971.

I. Vorrede zur 2. Aufl.

II. Zum Gedächtnis Richard Wilhelms. [Ges. Werke XV, 1971.]

III. Europäischer Kommentar. [Ges. Werke XIII] (vezi nr. 86).

IV. Beispiele europäischer Mandalas. [Ges. Werke lX/I] (vezi nr. 205/IV).

1939

154. „Geleitwort zu D.T. Suzuki, *Die große Befreiung*". Einführung in den Zen-Buddhismus, Curt Weller, Leipzig. Ed. a patra, Rascher, Zürich, 1958. [Ges. Werke XI, 1963.]

155. „Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus". *Eranos-Jahrbuch*, 1938, Rhein-Verlag, Zürich. [Ges. Werke lX/I] (vezi nr. 216/III).

156. „Bewußtsein, Unbewußtes und Individuation". *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete*, vol. 11, caiet 5. [Ges. Werke lX/I.]

157. „Sigmund Freud. Ein Nachruf". *Sonntagsblatt der Basler Nachrichten*, 1 oct., nr. 40, anul 33. [Ges. Werke XV, 1971.]

158. „Kinderträume". Vorlesungen am psychologischen Seminar der ETH, Zürich. Seminarbericht 1938/39, tipărite în ediție restrânsă.*

159. „Über die Psychogenese der Schizophrenie". *Journal of Mental Science*, vol. 85, nr. 358. [Din engleză: Ges. Werke III, 1968.]

1940

160. „Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt". *Eranos-Jahrbuch*, 1939, Rhein-Verlag, Zürich (vezi nr. 205/II).

161. *Psychologie und Religion.* Terry Lectures 1937, ținute la Yale University, Rascher, Zürich. Ed. a patra, revizuită, Rascher

Paperback, 1962; ed. a cincea, amplu lărgită, în: Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/ Br., 1971. [Ges. Werke XI, 1963.]

162. „Geleitwort zu Jolande Jacobi, *Die Psychologie von C.G. Jung*". Rascher, Zürich. Ed. a șasea, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1972.

163. „Psychologische Interpretation von Kinderträumen". Vorlesungen am psychologischen Seminar der ETH, Zürich, iarna 1939/40, tipărite în ediție restrânsă.*

1941

164. C.G. Jung și K. Kerényi, „Das göttliche Kind". *Albae Vigiliae*, caiet 6–7, Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam-Leipzig (vezi nr. 168/I).

165. C.G. Jung și K. Kerényi, „Das göttliche Mädchen". *Albae Vigiliae*, caiet 8–9, Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam-Leipzig (vezi nr. 168/II).

166. „Rückkehr zum einfachen Leben". *DU*, Schweizer Monatsschrift, anul 1, caiet 3.*

167. „Paracelsus als Arzt". Vortrag an der Jahresversammlung der Schweiz. Gesellschaft für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, Basel, sept. 1941. *Schweiz. Medizinische Wochenschrift*, anul 71, nr. 40. [Ges. Werke XV, 1971] (vezi nr. 169/I.)

168. C.G. Jung și K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind/Das göttliche Mädchen*, Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam-Leipzig. Ed. nouă revizuită: Rhein-Verlag, Zürich, 1951.

I. Zur Psychologie des Kind-Archetypus. [Ges. Werke lX/1] (vezi nr. 164).

II. Zum psychologischen Aspekt der Kore-Figur. [Ges. Werke IX/1] (vezi nr. 165).

1942

169. *Paracelsica.* Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus, Rascher, Zürich, 1942.

I. Paracelsus als Arzt. [Ges. Werke XV, 1971] (vezi nr. 167).

II. Paracelsus als geistige Erscheinung. [Ges. Werke XIII.]

170. „Zur Psychologie der Trinitätsidee". *Eranos-Jahrbuch*, 1940–41, Rhein-Verlag, Zürich (vezi nr. 195/V).

171. „Das Wandlungssymbol in der Messe". *Eranos-Jahrbuch*, 1940–41, Rhein-Verlag, Zürich; acum în: *Psychologie und Religion*, Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971 (vezi nr. 216/V).

1943

172. *Über die Psychologie des Unbewußten.* Ed. a cincea lărgită şi îmbunătăţită din *Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben*, Rascher, Zürich. Ed. a opta, Rascher Paperback, 1966. [Ges. Werke VII, 1964] (vezi nr. 71).

173. „Der Geist Mercurius". *Eranos-Jahrbuch*, 1942, Rhein-Verlag, Zürich (vezi nr. 195/III).

174. „Der Begabte". Votum zum Thema „Schule und Begabung", gehalten an der Jahresversammlung der Basler Staatl. Schul-Synode, dec. 1942, *Schweizer Erziehungs-Rundschau*, vol. 16, caiet 1. [Ges. Werke XVII, 1972] (vezi nr. 187/III).

175. „Zur Psychologie östlicher Meditation". Mitteilungen der Schweiz. Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur, caiet 5. [Ges. Werke XI, 1963] (vezi nr. 195/VI).

176. „Psychotherapie und Weltanschauung“. *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen*, vol. 1, caiet 3; acum în: *Probleme der Psychotherapie,* Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1972. [Ges. Werke XVI, 1958] (vezi nr. 188/III).

177. „Selbsterkenntnis und Tiefenpsychologie“. Interviu cu dr. Jolande Jacobi. *DU*, Schweizer Monatsschrift, anul 3, caiet 9.*

1944

178. *Psychologie und Alchemie* (Psychologische Abhandlungen, vol. 5), Rascher, Zürich. Ed. a doua, revizuită, 1952. [Ges. Werke XII, 1972.]

I. Einleitung in die religionspsychologische Problematik der Alchemie (vezi nr. 234/III).

II. Traumsymbole des Individuationsprozesses (vezi nr. 144).

III. Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie (vezi nr. 147).

IV. Epilog.

179. „Über den indischen Heiligen“. Prefață și Introducere la H. Zimmer, *Der Weg zum Selbst*, edit. de C.G. Jung, Rascher, Zürich. [Ges. Werke XI, 1963.]

1945

180. „Die Psychotherapie in der Gegenwart“. *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen*, vol. 4, caiet 1; acum în: *Probleme der Psychotherapie*, Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten şi Freiburg/Br., 1972. [Ges. Werke XVI, 1958] (vezi 188/II).

181. „Medizin und Psychotherapie“. *Bulletin der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften*, vol. I,

caiet 5; acum în: *Probleme der Psychotherapie*, Studienausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1972. [Ges. Werke XVI, 1958.]

182. „Nach der Katastrophe". *Neue Schweizer Rundschau*, vol. 13, caiet 2. [Ges. Werke X] (vezi nr. 188/IV).

183. „Vom Wesen der Träume". *Ciba-Zeitschrift*, anul 9, nr. 99. [Ges. Werke VIII] (vezi nr. 196/IV).

184. „Das Rätsel von Bologna". Beitrag zur Festschrift für Albert Oeri, edit. de *Basler Nachrichten* (în nr. 222).

185. „Der philosophische Baum". *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel*, vol. 56, partea a doua (vezi nr. 216/VI).

186. *Psychologische Betrachtungen*. Eine Auslese aus den Schriften von C.G. Jung, zusammengestellt von Dr. Jolande Jacobi, Rascher, Zürich. Ed. a treia, îmbogățită cu titlul Mensch und Seele, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971.

1946

187. *Psychologie und Erziehung*, Rascher, Zürich. Ed. a patra, revizuită, Rascher Paperback, 1970. [Ges. Werke XVII, 1972.]

I. Analytische Psychologie und Erziehung (vezi nr. 72).

II. Über Konflikte der kindlichen Seele (vezi nr. 38).

III. Der Begabte (vezi nr. 174).

188. *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, Rascher, Zürich.

I. Wotan. [Ges. Werke X] (vezi nr. 142).

II. Die Psychotherapie in der Gegenwart. [Ges.Werke XVI, 1958] (vezi nr. 180).

III. Psychotherapie und Weltanschauung. [Ges. Werke XVI, 1958] (vezi nr. 176).

IV. Nach der Katastrophe. [Ges. Werke X] (vezi nr. 182).

V. Nachwort.

189. „Zur Psychologie des Geistes“, *Eranos-Jahrbuch*, 1945, Rhein-Verlag, Zürich (vezi nr. 195/II și 234/IV).

190. „Vorwort zu K.A. Ziegler, *Alchemie II*“. Bücherkatalog nr. 17, Berna.*

191. *Die Psychologie der Übertragung.* Erläutert anhand einer alchemistischen Bilderserie für Ärzte und praktische Psychologen, Rascher, Zürich. [Ges. Werke XVI, 1958.]

1947

192. „Der Geist der Psychologie“. *Eranos-Jahrbuch*, 1946, Rhein-Verlag, Zürich (vezi nr. 216/VII și 217/IV).

193. „Vorwort zu Linda Fierz-David, *Der Liebestraum des Poliphilo*“. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne, Rhein-Verlag, Zürich.*

1948

194. „Schatten, Animus und Anima“. *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete*, vol. I, caiet 4. [Ges. Werke IX/II] (vezi nr. 210/I).

195. *Symbolik des Geistes*. Studien über psychische Phänomenologie mit einem Beitrag von Dr. Riwkah Schärf (Psychologische Abhandlung, vol. 6), Rascher, Zürich, ed. a doua, 1954.

I. Vorwort.

II. Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen. [Ges. Werke lX/I] (vezi nr. 189 și 234/IV).

III. Der Geist Mercurius. [Ges. Werke XIII] (vezi nr. 173).

IV. Die Gestalt des Satans im Alten Testament (de dr. Riwkah Schärf).

V. Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas. [Ges. Werke XI, 1963] (vezi nr. 170).

VI. Zur Psychologie östlicher Meditation. [Ges. Werke XI, I963] (vezi nr. 175).

196. *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume* (Psychologische Abhandlungen, vol. 2), Rascher, Zürich. Ed. a doua lărgită și îmbunătățită a *Über die Energetik der Seele* (nr. 79); ed. a treia, Rascher Paperback, 1964; ed. a patra, în: Studien-Ausgabe, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971. [Ges. Werke Vlll, 1967.]

I. Über die Energetik der Seele (vezi nr. 79/I).

II. Allgemeines zur Komplextheorie (vezi nr. 128).

III. Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes (vezi nr. 79/II).

IV. Vom Wesen der Träume (vezi nr. 183).

V. Instinkt und Unbewußtes (vezi nr. 79/III).

VI. Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens (vezi nr. 79/IV).

197. „Vorwort zu Stewart E. White. *Uneingeschränktes Weltall*“, Origo-Verlag, Zürich. „Psychologie und Spiritismus“, *Neue Schweizer Rundschau*, vol. 16, caiet 7.*

198. „Vorwort zu Esther Harding, *Das Geheimnis der Seele*“, Rhein-Verlag, Zürich.*

199. „De Sulphure“. *Nova Acta Paracelsica*, vol. 5 (vezi nr. 222).*

1949

200. „Geleitwort zu Esther Harding, *Frauen-Mysterien*“, Rascher, Zürich.*

201. „Geleitwort zum ersten Band der Studien aus dem C.G. Jung-Institut Zürich: C.A. Meier, *Antike Inkubation und modeme Psychotherapie*“, Rascher, Zürich.*

202. „Über das Selbst“. *Eranos-Jahrbuch*, 1948, Rhein-Verlag (vezi nr. 210/I).

203. „Vorwort zu E. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*“, Rascher, Zürich.*

204. „Vorwort zu G. Adler, *Zur analytischen Psychologie*“, Rascher, Zürich.*

1950

205. *Gestaltungen des Unbewußten*. Mit einem Beitrag von Aniela Jaffé (Psychologische Abhandlungen, vol. 7), Rascher, Zürich.

I. Psychologie und Dichtung. [Ges. Werke XV, 1971] (vezi nr. 94).

II. Über Wiedergeburt. [Ges. Werke lX/1] (vezi nr. 160).

III. Zur Empirie des Individuationsprozesses. [Ges. Werke lX/I] (vezi nr. 125).

IV. Über Mandalasymbolik. [Ges. Werke IX/I] (vezi nr. 153/IV).

V. Bilder und Symbole zu E.T.A. Hoffmanns Märchen „Der goldene Topf“ (de Aniela Jaffé).

206. „Vorwort zu Fanny Moser, *Spuk – Irrglaube oder Wahrglaube?*“, Gyr, Baden, Aargau.*

207. „Vorwort zu Lily Abegg, *Ostasien denkt anders*“. Zeitschrift: *Atlantis*, Zürich.*

1951

208. „Grundfragen der Psychotherapie“. *Dialectica*, vol. 5. nr. I; acum în: *Probleme der Psychotherapie,* Studienausgabe

Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1972. [Ges. Werke XVI, 1959.]

209. „Einführung zu Z. Werblowsky, *Lucifer and Prometheus*". A study of Milton's Satan, Routledge și Kegan Paul, Londra. [Din engleză: Ges. Werke XI, 1963.]

210. *Aion*. Untersuchungen zur Symbolgeschichte. Mit einem Beitrag von Dr. Marie-Louise von Franz (Psychologische Abhandlungen, vol. 8), Rascher, Zürich.

I. Beiträge zur Symbolik des Selbst. [Ges. Werke IX/II] (vezi nr. 202).

II. Die Passio Perpetuae (de Dr. Marie-Louise von Franz).

1952

211. *Symbole der Wandlung*. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Mit 300 Illustr., ausgewählt und zusammengestellt von Dr. Jolande Jacobi. Ed. a patra, prelucrată a *Wandlungen und Symbole der Libido* (nr. 46), Rascher, Zürich. [Ges. Werke V.]

212. „Über Synchronizität". *Eranos-Jahrbuch*, 1951, Rhein-Verlag, Zürich. [Ges. Werke VIII, 1967.]

213 *Antwort auf Hiob*, Rascher, Zürich. Ed. a treia, revizuită, 1961; ed. a patra, Rascher Paperback, 1967. [Ges. Werke XI, 1963.]

214. C.G. Jung și W. Pauli, *Naturerklärung und Psyche*. Studien aus dem C.G. Jung-Institut, Zürich, vol. 4, Rascher, Zürich.

I. Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge. [Ges. Werke VIII, 1967.]

II. Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die naturwissenschaftlichen Theorien bei Kepler (de W. Pauli).

215. „Religion und Psychologie“. Eine Antwort an Professor Buber. *Merkur*, vol. 4, caiet 5.*

1954

216. *Von den Wurzeln des Bewußtseins.* Studien über den Archetypus (Psychologische Abhandlungen, vol. 9), Rascher, Zürich.

I. Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten. [Ges. Werke lX/1] (vezi nr. 129 și 234/II).

II. Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes. [Ges. Werke IX/1] (vezi nr. 145).

III. Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus. [Ges. Werke lX/1] (vezi nr. 155).

IV. Die Vision des Zosimos. [Ges. Werke lX/1] (vezi nr. 152).

V. Das Wandlungssymbol in der Messe. [Ges. Werke XI, 1963] (vezi nr. 171).

VI. Der philosophische Baum. [Ges. Werke XIII] (vezi nr. 185).

VII. Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen. [Ges. Werke VIII, 1967] (vezi nr. 192).

217. *Welt der Psyche.* Eine Auswahl zur Einführung, herausg. von Aniela Jaffé und G.P. Zacharias, Rascher, Zürich. (Kindler Taschenbücher nr. 2010, München, 1965.)

218. C.G. Jung, P. Radin și K. Kerényi, *Der göttliche Schelm*. Ein indianischer Mythen-Zyklus, Rhein-Verlag, Zürich.

I. Zur Psychologie der Schelmenfigur. [Ges. Werke lX/1.]

219. „Zu den fliegenden Untertassen“. *Weltwoche*, anul 22, nr. 1078.*

220. „Mach immer alles ganz und richtig“. *Weltwoche*, 10 dec., anul 22, nr. 1100.*

1955

221. „Vorwort zu G. Schmaltz, *Komplexe Psychologie und körperliches Symptom*“, Hippokrates-Verlag, Stuttgart.*

222. *Mysterium Coniunctionis*. vol. 1. Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie, unter Mitarbeit von Dr. Marie-Louise von Franz (Psychologische Abhandlungen, vol. 10), Rascher, Zürich. [Ges. Werke XIV, 1968.]

223. „Psychologischer Kommentar zum Buch der großen Befreiung“. În: W.Y. Evans-Wentz, *Das Tibetische Buch der großen Befreiung*, Barth, München. [Ges. Werke XI, 1963.]

224. „Mandalas“. *DU*, Schweiz. Monatsschrift, anul 23, caiet 4. [Ges. Werke IX/1.]

225. „Seelenarzt und Gottesglaube“. *Weltwoche*, anul 23, nr. 1116.*

1956

226. *Mysterium Coniunctionis*. vol. 2. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie, unter Mitarbeit von Dr. Marie-Louise von Franz (Psychologische Abhandlungen, vol. 11), Rascher, Zürich. [Ges. Werke XIV, 1968.]

227. „Beitrag zu *Das geistige Europa und die ungarische Revolution*“. *Kultur*, anul 5, nr. 73.

228. „Wotan und der Rattenfänger“. *Der Monat*, anul 9, caiet 97.

1957

229. „Vorwort zu V. White, *Gott und das Unbewußte*“, Rascher, Zürich. [Ges. Werke XI, 1963.]

230. „Vorwort zu Eleanor Bertine, *Menschliche Beziehungen. Eine psychologische Studie*“, Rhein-Verlag, Zürich.*

231. „Beitrag zu *Aufstand der Freiheit*“. Dokumente zur Erhebung des ungarischen Volkes, Artemis-Verlag, Zürich.*

232. „Vorwort zu Dr. Jolande Jacobi, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C.G. Jungs*“, Rascher, Zürich.*

233. „Vorrede zu Felicia Froboese-Thiele, *Träume, eine Quelle religiöser Erfahrung*“, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.*

234. *Bewußtes und Unbewußtes*. Beiträge zur Psychologie. Mit einem Vorwort von E. Böhler und einem Nachwort von Aniela Jaffé, Fischer-Bücherei nr. 175, Frankfurt am Main și Hamburg.

I. Die Bedeutung der komplexen Psychologie C.G. Jungs für die Geisteswissenschaften und die Menschenbildung (de E. Böhler).

II. Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten. [Ges. Werke lX/1] (vezi nr. 129 und 216/I).

III. Einleitung in die religionspsychologische Problematik der Alchemie. [Ges. Werke XII, 1972] (vezi nr. 178/I).

IV. Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen. [Ges. Werke IX/1] (vezi nr. 189 și 195/II).

V. Zur Psychologie östlicher Meditation. [Ges. Werke XI, 1963] (vezi nr. 175 și 195/VI).

VI. Nachwort (de Aniela Jaffé).

235. „Gegenwart und Zukunft“. *Schweizer Monatshefte*, anul 36, caiet 12. Rascher, Zürich. Ed. a patra, Rascher Paperback, 1964. [Ges. Werke X.]

236. „Der Weihnachtsbaum“. *Weltwoche*, anul 25, nr. 1259.*

1958

237. „Die Schizophrenie". *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, vol. 81, caiet 1–2. [Ges. Werke IlI, 1968.]

238. „Nationalcharakter und Verkehrsverhalten". Ein Brief. *Zentralblatt für Verkehrsmedizin, Verkehrspsychologie und angrenzende Gebiete*, anul 4, caiet 3.*

239. „Ein astrologisches Experiment". *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete*, anul 1, nr. 2–3.*

240. *Ein moderner Mythus. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden*, Rascher Paperback, 1964. [Ges. Werke X.]

241. „Die transzendente Funktion". În: *Geist und Welt*, Festschrift zu Dr. Bródys 75. Geburtstag, Rhein-Verlag, Zürich. [Ges. Werke VIII, 1967] (vezi nr. 61).

242. „Das Gewissen in psychologischer Sicht". În: *Das Gewissen*. Studium aus dem C.G. Jung-Institut Zürich, vol. 7, Rascher, Zürich. [Ges. Werke X.]

243. „Vorrede zu Aniela Jaffé, *Geistererscheinungen und Vorzeichen*. Eine psychologische Deutung", Rascher, Zürich.*

1959

244. „Neuere Betrachtungen zur Schizophrenie". *Universitas*, vol. 14, caiet I. [Ges. Werke III, 1968.]

245. „Kommentar zu W. Pöldinger, *Zur Bedeutung bildnerischen Gestaltens in der psychiatrischen Diagnostik*". *Therapie des Monats*, vol. 9, caiet 2.*

246. „Geleitwort zu O. Kankeleit, *Das Unbewußte als Keimstätte des Schöpferischen*". Selbstzeugnisse von Gelehrten, Dichtern und Künstlern, Ernst Rheinhardt, München şi Basel.*

247. „Vorwort zu Toni Wolff, *Studien zu C.G. Jungs Psychologie*", Rhein-Verlag, Zürich. [Ges. Werke X.]

248. „Gut und Böse in der analytischen Psychologie“. În: *Gut und Böse in der Psychotherapie: ein Tagungsbericht,* herausg. von W. Bitter, „Arzt und Seelsorger“, Klett-Verlag, Stuttgart. [Ges. Werke X.]

249. „Über Psychotherapie und Wunderheilungen“. În: W. Bitter, *Magie und Wunder in der Heilkunde,* Klett-Verlag, Stuttgart.*

250. „Vorwort zu Frieda Fordham, *Einführung in die Psychologie C.G. Jungs*“, Rascher, Zürich.*

251. „Vorwort zu Cornelia Brunner: *Die Anima als Schicksals-Problem des Mannes*“. Studien aus dem C.G. Jung-Institut Zürich, vol. 14, Rascher, Zürich, 1963

1961

252. „Zugang zum Unbewußten“. În : *Der Mensch und seine Symbole.* Tradus din engleză: Walter-Verlag, Olten și Freiburg/ Br., 1968.

253. „Nachwort zu Arthur Koestler, *Von Heiligen und Automaten*“, Scherz-Verlag, Bern.

254. *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung.* Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Rascher, Zürich, 1962; ed. a cincea, Walter-Verlag, Olten și Freiburg/Br., 1971.

Indice de nume proprii

Indice tematic